أسلوب الطّرد والعكس في القرآن الكريم

مُحدِّداتُه ووظائفه النّصِّيَّة والتّداوليّة

د. زكريّا نصوح قصّاب

sonçağ
akademi

Kitabın Adı : Üslûbu't-Tard ve'l-Aks fi'l-Kur'âni'l-Kerîm
Yazar : Zekeriya KASAP
Kapak : Ceyda ŞEREFLİOĞLU

1. Baskı : Nisan 2022 ANKARA

Yayın Yönetmeni : Sinem ZORLU
ISBN : 978-625-8379-49-5
Yayın No : 1553

SONÇAĞ AKADEMİ
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64
www.soncagyayincilik.com.tr
soncagyayincilik@gmail.com
Yayıncı Sertifika Numarası: 47865

BASKI VE CİLT MERKEZİ

UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67
www.uzundijital.com
uzun@uzundijital.com

أسلوب الطّرد والعكس في القرآن الكريم

مُحدِّداتُه ووظائفه النّصِّيَّة والتّداوليّة

د. زكريّا نصوح قصّاب

زكريّا نصوح قصاب: دكتور في البلاغة العربيّة، تخرّج في جامعة عين شمس عام 2007، ويعمل الآن في جامعة أفيون قوجاتبه كلّيّة العلوم الإسلاميّة، وله عدة دراسات، منها:

- مستويات بناء الأسلوب عند شعراء الحداثة التفعيليّين في سوريا في النصف الثاني من القرن العشرين: دراسة بلاغيّة أسلوبيّة، دار نور بابليش، ألمانيا، 2019.

- خروج الجملة الحاليّة عن الأصل: دراسة نحويّة بلاغيّة، مجلّة Bilimname، 2019.

- مصطلح التشبيه التمثيليّ، دراسة تأصيليّة، مجلّة مجمع اللغة الأردنيّ، 2019.

- أسلوب نفي الضدّ: دراسة في المصطلح وبلاغته، مجلّة العلوم العربيّة جامعة الإمام، 2020.

البريد الإلكتروني: zekeriyakassab12@gmail.com

كلمة شكر

«من لم يشكر الناس لم يشكر الله»

وعرفانا بالجميل أشكر أستاذي الجليل الأستاذ الدكتور محمّد فلفل على تفضّله بقراءة هذا الكتاب قبل نشره، وقد أفدت من ملحوظاته العلميّة أيّما فائدة،

كما يطيب لي أن أشكر أخي الدكتور محمّد ربيع شاهين على تنسيقه البحث،

ولا يفوتني أن أشكر الأخ العزيز الدكتور فاروق أوروج صاحب الأيادي البيضاء عليّ في كلّ شؤوني.

كما أشكر عائلتي على صبرها وتحمّلها، حتّى استوى هذا البحث على سوقه.

جزاكم الله كلّ خير.

د. زكريّا نصوح قصّاب

أفيون قرهحصار / 2022

الفهرس

توطئة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

1- مسوّغات الدّراسة

يعالج هذا الكتاب نوعًا من أنواع الأساليب البلاغيّة كثير الورود في كلام العرب، وفي القرآن الكريم؛ هو أسلوب الطّرد والعكس، ويقدّم اجتهادًا في ضبطه وتعريفه وتحريره من غيره من المصطلحات على المستوى المفهوميّ والوظيفيّ، مجيبًا عن سؤالين مكتنزين:

ما الطّرد والعكس؟ وما قيمته البلاغيّة في النّص القرآنيّ؟

2- إشكالية الدّراسة

لا يزال البحث في " الأنواع البلاغيّة " يكشف عن فنونٍ من الكلام بقيت مضمرةً، **ويعوزها التّحرير والتّنوير**، وذلك لزهد المشتغلين بالبلاغة، وصعوبة تنزيل بعضها في موضعه من الكلام، وقلّة دوران هذه الفنون لدى أهل الفنّ، وتعدّد التّسمّيات للنّوع الواحد، واشتراك بعضها في التّسمية نفسها، ومنها الطّرد والعكس الّذي يُعدُّ من الفنون الإشكاليّة سواءٌ أكان في مفهومه أم في بنيته التّركيبيّة والدّلاليّة أم في تسميته، **ومقصد هذه** الدّراسة تحرير التّعريف وتأصيله عند أهل الفنّ واستكشاف محدِّداته ودلالاته وموقعه بين سائر الأنواع البلاغيّة الأخرى التي تشترك معه في التّسمية أو في المفهوم، والكشف عن أدوارها الوظيفيّة وبخاصّةٍ في القرآن الكريم.

3- أهداف الدراسة وإجراءاتها

ومن خلال المبحث الأوّل يقدّم البحث رؤيةً لتعريف الطّرد والعكس وتأصيله وتحريره عند أهل الفنّ، وضبطه وتمييزه من غيره من المصطلحات التي

تشترك معه في التّسمية وحدها أو في التّسميّة جزئيًّا وفي المفهوم أو في المفهوم وحده، ثمّ ما خرّجه بعض أهل الفنّ على الطّرد والعكس وليس منه.

وفي المبحث الثّاني يستكشف البحث الأدوار الوظيفيّة للطّرد والعكس في النّصّ - من خلال التّطبيق على القرآن الكريم – مستنتجًا أنّ له وظائف نصّيّةً أساسيّةً ملازمةً له ملازمةً منطقيّةً، وهي الزّيادة في الكلام، وتكثير الفائدة، والسّبك والحبك، إلى جوار وظائف تداوليّة بعضها ملازمٌ له؛ كالتّأكيد الّذي يكون في مقاماتٍ مختلفةٍ يدفع به المتكلّم أن يتوهّم السّامع التجوّز في الأولى، أو يدفع توهّم الغلط فيها بسهوٍ أو نسيانٍ أو سبق لسانٍ، وبعضها مرنة متغيّرة مرتبطة بسياق وروده؛ كالاحتجاج الّذي يكون بمقدمةٍ واحدةٍ وبمقدمتين، وفيه يجري الاستدلال على الحكم من أكثر من وجه، ومزجه بما هو عقليّ ووجدانيّ.

4- ميدان الدراسة

وقد اخترت للتّطبيق النّصّ القرآنيّ؛ لوفرة شواهد الطّرد والعكس فيه، واختلاف بنيتها التّركيبيّة في المقام الّذي ترد فيه، واهتمام بعض المفسّرين من البلاغيّين وغيرهم بتتبّع موارده والتّنبيه عليه.

5- منهج الدراسة

نعرض هنا لأهم المصطلحات والمفاهيم، وما يتعلّق بها من إجراءات تحليلية؛ لتوضيح المنهجية المتبعة في دراسة الطرد والعكس، بدءًا من تسميته بأنه (أسلوب)، لأنه لا يأتي إلّا في جملتين الثانية منهما تقرّر معنى الأولى، أي أنه ضرب من ضروب النظم في الكلام، والتصرّف فيه بحسب الصنعة، ومقتضيات الأحوال؛ فاقتضت الدراسة الإفادة من الدرس الأسلوبي في تحريره وتحليله، لا سيّما مع مع تداخل بنيته مع غيره من البنى، أو احتمال الكلام أكثر من تأويلٍ،

فيجري تنزيله على أنه من أسلوب الطرد والعكس أو من غيره من الأساليب، ولا يحصل الترجيح إلّا على أساس بنيته التركيبية، والقرائن السياقية الحافّة بها.

وأما النّصيّة فتكشف عمّا في الجملتين من تماسكٍ نحويٍّ أو دلاليٍّ من نحو: الإحالة والتّضمين والاستبدال والحذف والوصل والتّكرار والأدوات المعجميّة والتوازي النّحويّ...في السبك النّحويّ، والعناصر المنطقيّة: كالسّببيّة والعموم والخصوص، والإسناد والزّمن والمقابلة والسّؤال والجواب والموقع الإعرابيّ والعلامة الإعرابيّة، واللزوم والتّقرير **في السبك الدلالي**. **ثمّ إنّ الدّرس** النّصيّ لهذا الأسلوب يكشف عن مناسبته أكثر من غيره للمقام في السّياق الّذي يرد فيه، لاسيّما مع احتمال بنيته التركيبية والدلالية لأكثرَ من تأويلٍ، وأكثر من فنٍّ بلاغيٍّ بحسب ذلك التّأويل.

وأمّا التداولية أو المقاميّة، فلأنّ الخطاب بهذا الأسلوب له وظائف تأثيرية في المُخاطب تتعلق بنظم الكلام، وما فيه من مزايا تدل على إعجازه ودقة صنعته، ووظائف أخرى إقناعيّة حجاجيّة، أي كلّ ما يتعلق بالخطاب وعناصره من متكلّمٍ ومخاطبٍ بالمعنى التّداوليّ.

المبحث الأوّل: المُحَدِّدات المفهوميّة للطّرد والعكس

ونتناول في هذا المبحث مسائل تعريف الطّرد والعكس في اللّغة، وتأصيله وتحريره عند أهل الفنّ، وضبطه وتمييزه من غيره من المصطلحات الّتي تشترك معه في التّسمية أو في التّسميّة جزئيًّا وفي المفهوم أو في المفهوم وحده، وما خرّجه بعض أهل الفنّ على الطّرد والعكس، وليس منه.

أوّلًا- الطَّرد والعكس في اللغة

"الأصلُ في الطّرد التّنحيةُ، يُقَال: طردْتُهُ، أيْ نَحَّيتُهُ، وَطَرَدَتِ الكلابُ الصّيدَ، أي جعلَتْ تنحّيه"[1]. وأمّا اطّردَ الشيءُ اطّرادا، إذا تابعَ بعضُه بعضًا، فعلى التشبيه، كأنّ الأوّل يطرُدُ الثّاني[2]، أي يتبعَهُ ومنه قوله:

أَتَعْرِفُ رَسْمًا كَاطِّرَادِ المَذَاهِبِ   لِعُمْرَةَ وَحْشًا غَيرَ مَوْقِفِ رَاكِبِ[3]

ثم انتقلت الدّلالة إلى الكلام مجازًا، فقيل على الكلام إنّه مُطَّرِدٌ، إذا تَتَابع[4]. وأمّا العكس فهو "ردّكَ آخرَ الشّيء على أوّله"[5]. وفي الكلام: قلبُه، يقال: "عكَسْتُ

---

1 سيبويه أبو بشرٍ عمرو بن عثمان، **الكتاب**، النّاشر عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي: 1988)، 4 : 56.

2 أبو الحسين أحمد بن فارس، "طرد"، **معجم مقاييس اللغة**، الناشر عبد السّلام هارون، (القاهرة: دار الفكر: بلا تاريخ)، 1:109.

3 قيس بن الخطيم الأوسيّ، **ديوان قيس بن الخطيم**، النّاشر د. إبراهيم السّامرائيّ، أحمد مطلوب، (بغداد: مطبعة العاني: 1962)،31.

4 أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم ابن منظور، "طرد"، **لسان العرب**، النّاشر اليازجيّ وجماعة من اللّغويين، (بيروت: دار صادر:1993)، 3: 263.

5 أبو عبد الرّحمن الخليل بن أحمد الفراهيديّ، " عكس"، **كتاب العين**، الناشر د مهدي المخزوميّ، د إبراهيم السامرائيّ، (القاهرة: دار ومكتبة الهلال: 1993)، 1:191.

كَلَامي أَعْكِسُهُ عَكْسًا: إذا قلبتُهُ"[6]. والخلاصة أنّ الدّلالة اللّغوية للطّرد والعكس هي **التّتابع والرّدّ**، ومن هذين برزت الدّلالة الاصطلاحيّة على ما سنرى.

ثانيًا- تأصيل مصطلح الطرّد والعكس وتحريره عند أهل الفنّ

هذا المصطلح من مبتكرات **الزّمخشريّ**-على ما وجدته- فهو أوّل مَنِ استعمله من أهل الفنّ في تفسيره الكشّاف في مواضع عدّة منه بالنّصّ عليه صراحةً أحيانًا، وضمنًا أحيانًا أخرى في تخريجه بعض آياتٍ من القرآن الكريم[7]من نحو قوله: " تقريرٌ بعد تقريرٍ على الطّرد والعكس"[8]، وقوله: " الإبداء والإعادة متساويان في قدرة من هو قادر على الطرد والعكس"[9]، وقوله: "فإن قلت ما محلّ ليس عليكم[10]؟ قلتُ: إذا رفعتَ (ثلاثُ عورات) كان ذلك في محلّ الرّفع على الوصف. والمعنى: هنّ ثلاث عوراتٍ مخصوصةٌ بالاستئذان، وإذا نصبتَ: لم يكن له محلٌّ

---

6 أبو الفيض مرتضى الزّبيديّ محمّد بن محمّد الحسينيّ،" طرد"، **تاج العروس من جواهر القاموس**، النّاشر مجموعة من المحقّقين، (بيروت: دار الهداية: 2010)، 16: 272.

7 ذكر الزّمخشريّ مصطلح الطّرد والعكس صراحةً في موضعين في سورة الرّوم، وضمنًا في عدّة مواضع من ذلك ما جاء في سورة النور. أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو الزّمخشريّ، **الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل**، (بيروت: دار الكتاب العربي: 1987)، 3: 472، 483. و 11 : 145.

8 الزّمخشريّ، الكشّاف،3: 483.

9 السّابق نفسه، 3: 472.

10 يريد قوله تعالى في سورة النّور: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِيَسۡتَـٔۡذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ وَٱلَّذِينَ لَمۡ يَبۡلُغُواْ ٱلۡحُلُمَ مِنكُمۡ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٖۚ مِّن قَبۡلِ صَلَوٰةِ ٱلۡفَجۡرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعۡدِ صَلَوٰةِ ٱلۡعِشَآءِۚ ثَلَٰثُ عَوۡرَٰتٖ لَّكُمۡۚ لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ وَلَا عَلَيۡهِمۡ جُنَاحُۢ بَعۡدَهُنَّۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيۡكُم بَعۡضُكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾. الآية: 58

وكان كلامًا مقرّرًا للأمر بالاستئذان في تلك الأحوال خاصّةً"[11]، وقد نزّل الطّيبيّ قوله بالرّفع وبالنصب على الطّرد والعكس[12].

ولم أجده عند غيره من العلماء السّابقين، وأمّا أوّلُ مَنْ أدخلَ الطّرد والعكس في أنواع البديع، وحدّه اصطلاحًا، فكان **الإمام الطّيبيّ** في كتابه التّبيان، قال في تعريفه: " هو أنْ يُؤتَى بكلامين يقرّر الأوّل بمنطوقه مفهومَ الثّاني، وبالعكس "[13].

وقد أكّد **السّيوطي** ذلك في كتابه **شرح عقود الجمان**، قال:

وَالطّرْدُ وَالْعَكْسُ قَرِيْبٌ مِنْهُ   حَرَّرَهُ الطِّيْبِيُّ فَابْحَثْ عَنْهُ

يُقرِّرُ الأَوَّلُ بِالمَنْطُوقِ ذَا   مَفْهُومَ تَالِيْهِ وَبِالْعَكْسِ خُذَا[14]

وكان **بدر الدّين ابن مالك قد حدّ المصطلح قبل الطّيبيّ،** لكن في ضمن كلامه على أحسن التّسهيم، قال: " وأحسن التَّسهيم ما كان معه من التّشاكل وتآخي الألفاظ ما يسهّل استخراج القافية أو الشّطر، **أو كان مطَّرِدًا منعكسًا**؛ لدلالة أوّله على آخره، ودلالة آخره على أوّله، ... ومن الثّاني قول أبي نواس:

---

11 الزّمخشريّ، الكشّاف، 3: 253.

12 فتوح الغيب، 11: 144.

13 شرف الدّين الحسين بن عبد الله الطّيبيّ، **كتاب التّبيان في البيان**، النّاشر عبد الستّار زمّوط، (جامعة الأزهر: رسالة دكتوراه: 1977)، 212.

14 الحافظ جلال الدّين عبد الرحمن السّيوطيّ، **شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان**، (مصر: مطبعة البابي الحلبيّ: 1939)، 133.

فَمَا جَازَهُ جُوْدٌ وَلَا حَلَّ دُونَهُ وَلَكِنْ يَصِيْرُ الجُوْدُ حَيْثُ يَصِيْرُ[15]

لأنّه متى انتفى كون الجود يتقدّم شخصًا أو يتأخّر عنه، فقد ثبت كونه معه، وبالعكس"[16]. فالطّرد والعكس هنا حصل **بالتّسهيم الحاصل بطريق نفي الضّدّ والمشتمل على الكناية**[17]، فجاء بالضّدّ المنفيّ أوّلًا (ما جازه جود ولا حل دونه)، ثم أتى بضدّه المثبت(يصير حيث يصير)، فكان المفهوم من الأوّل فيه هو منطوق الثّاني، وبالعكس المفهوم من الثّاني هو منطوق الأوّل، وجرى ذلك بطريق الطّرد والعكس، بِرَدّ منطوق الكلام الأوّل إلى مفهوم الثّاني، وردّ منطوق الكلام الثّاني إلى مفهوم الأوّل، فأوّله يدلّ على آخره، وآخره يرتدّ إلى أوّله، فكان أنْ جرى تقرير الدّلالة فيه مرتين، مرّةً بطريق الطّرد ومرّة أخرى بطريق العكس. فابن مالك قد اقترب كثيرا في فهمه للمصطلح من الذي ذكره الطّيبيّ، لكنّه لم يفرده بالتّعريف والتّحرير، بل جعله في ضمن فنّ هو التّسهيم، ولم ينصّ فيه صراحةً على دلالتي المنطوق والمفهوم، من الذي فصّله الطّيبيّ.

---

15 أبو نواس الحسن بن هانئ، **ديوان أبي نواس**، النّاشر: إيفالد فاغنر، (بيروت: دار الكتاب العربيّ: 2001)، 1: 247.

16 بدر الدّين بن مالك الشهير بابن النّاظم، **المصباح في المعاني والبيان والبديع**، الناشر: د. حسني عبد الجليل، (القاهرة: مكتبة الآداب: بلا تاريخ)،199، 200.

17 معلوم أنّ **التّسهيم** -وقدامة يسمّيه التّوشيح- منه ما هو مدلول عليه من جهة اللّفظ ممّا يناسب المقابلة والتّصدير، ومنه ما هو مدلول عليه من جهة المعنى، فالمناسبة فيه معنويّة وهو الأحسن، وإنما اختير هذا النّوع على ما ناسب المقابلة والتّصدير؛ لأنّ كل واحدٍ منهما مدلولٌ عليه من جهة اللّفظ: إمّا بالترتيب، وإمّا باشتراك المجانسة، وأمّا القافية في المعنويّ منه فدالّة على نفسها بالمعنى وحده، فصار استخراجها أعجب وأغرب، وتمكّنها أشدّ وأوكد. انظر في ذلك: أبو على الحسن بن رشيق القيروانيّ، **العمدة في محاسن الشّعر وآدابه**، النّاشر: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، (بيروت: دار الجيل:1981)، 2: 32.

ولم ينل هذا الفنّ –على أهمّيته– عنايةً من أصحاب البديعيّات واهتمامهم، وقد نصّ السّيوطيّ على ذلك في بديعتيه، فقال: "الطّرد والعكس **لم يذكره أصحاب البديعيّات**، وذكره الطّيبيّ في التّبيان "[18]. إلّا أنّنا لا نعدم اهتمام بعض المفسّرين به[19]، وبعض شرّاح الحديث[20]، وهم في ذلك إمّا متابعون للزّمخشريّ غالبًا، يقفون على الآيات التي وقف عندها، أو متابعون للطّيبيّ غالبًا في حاشيته على الكشّاف أو في شرحه لمشكاة المصابيح، وقد وقفتُ على أحد المعاصرين للطّيبي هو **القزوينيُ صاحب حاشية** (**الكشف على الكشّاف**)، حرّر المصطلح على نحوٍ قريبٍ من الّذي ذكره الطّيبيّ، قال شارحًا قول الزّمخشريّ على **فنّ الطّرد**

18 الحافظ جلال الدّين عبد الرحمن السّيوطيّ، **نظم البديع في مدح خير الشفيع**، النّاشر: علي محمّد معوّض- عادل أحمد عبد الموجود- عبد الفتّاح أبو سنّة، (حلب: دار القلم: 1995)، 136.

19 انظر في ذلك على سبيل المثال: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدّين النّسفيّ، **تفسير النّسفيّ** (**مدارك التّنزيل وحقائق التّأويل**)، النّاشر: يوسف عليّ بديوي- محيي الدّين ديب مستو،(بيروت: دار الكلم الطيّب: 1998)، 2: 704. و نجم الدّين أبو الرّبيع سليمان بن عبد القويّ بن عيد الكريم الطّوفيّ الصّرصريّ الحنبليّ، **الإشارات الإلهيّة إلي المباحث الأصوليّة**، النّاشر: مجد حسن إسماعيل، (بيروت: دار الكتب العلميّة: 2005)، 336. وأبو حيّان محمّد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان أثير الدين الأندلسي، **البحر المحيط في التّفسير**، النّاشر صدقي محمّد جميل، (بيروت: دار الفكر: 1990)، 8: 397.

20 انظر في ذلك على سبيل المثال: محمّد بن يوسف بن علي بن سعيد، شمس الدين الكرمانيّ، **الكواكب الدّراريّ في شرح صحيح البخاريّ**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي: 1981)، 3: 71. ومحمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ الكَرمانيّ الحنفيُّ، المشهور بـ ابن المَلَك، **شرح مصابيح السنة للإمام البغويّ**، النّاشر: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدّين طالب، (إدارة الثقافة الإسلاميّة: 2012)، 6: 101. وأبو العبّاس شهاب الدّين أحمد بن محمّد القسطلانيّ، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاريّ**، (مصر: المطبعة الأميريّة الكبرى: 1906)، 6: 12.

والعكس: "قوله: **على الطّرد والعكس**: هو كلّ كلامين يقرّر الأوّل الثّاني، وبالعكس سواءٌ كان صريحًا أو إشارةً أو مفهومًا أو منطوقًا"[21]. وهذا التّعريف أدخل في اصطلاحات الأصوليين[22]منه في اصطلاحات البلاغيّين؛ لأنّه ليس المقصود بالمنطوق والمفهوم ما نصّ عليه الأصوليّون على النّحو الّذي حدّده القزوينيّ في تعريفه السّابق، بل المقصود المعنى اللغويّ للمنطوق والمفهوم، كما حدّده بعض البلاغيين في كلامهم على التّذييل الذي يكون بالمنطوق والمفهوم، أي " المعنى الذي نطق بمادته"، هو المنطوق، و" المعنى الذي لم ينطق بمادته "هو المفهوم، فليس المراد بهما هنا ما اصطلح عليه الأصوليّون "[23]، فكان الأحسن أن يبقى التّعريف على عمومه، لأنّه لا يمكن ضبط معاقد الدّلالة كلّها في الكلام على نحوٍ مسبَّقٍ، سواءٌ أكانت دلالة مقتضى أم إشارةٍ أم دلالة مخالفةٍ أم موافقةٍ

---

21 سراج الدّين عمر بن عبد الرحمن البهبهائيّ القزوينيّ، **الكشف عن مشكلات الكشّاف**، مخطوط (تركيا: .188:Koprulu Kut)، 352.

22 فليس المقصود بالمنطوق والمفهوم ما شاع عند الأصوليّين من أنّ: اللّفظ إمّا أن يدلّ بمنطوقه، ويسمّى دلالة المنطوق، أو بفحواه ومفهومه، ويسمى دلالة المفهوم، أو باقتضائه وضرورته ويسمّى دلالة الاقتضاء؛ أو بمعقوله المستنبط منه، ويسمى دلالة الإشارة". طاش كبري زاده أحمد بن مصطفى، **مفتاح السّعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم**، (بيروت: دار الكتب العلميّة: 1985)، 2: 408، 409. وانظر: حسن السّيد حامد خطّاب، **دلالة المنطوق والمفهوم عند الأصوليّين وأثرها في استنباط الأحكام الفقهيّة**، (مصر: مجلة سياقات: العدد 1، 2009)، 1،2،3: 8.

23 محمّد بن عرفة الدّسوقيّ، **حاشية الدّسوقيّ على مختصر المعاني لسعد الدّين التّفتازانيّ [ومختصر السّعد هو شرح تلخيص مفتاح العلوم لجلال الدّين القزوينيّ]**، النّاشر: عبد الحميد هنداوي (بيروت: المكتبة العصريّة: 2019)، 2: 709. وقد التقط الدّسوقيّ كلامه عن المنطوق والمفهوم من العلامة ابن يعقوب المغربي على ما صرّح به في الموضع نفسه، لكنه كان أكثر دقّةً منه في تحديد دلالة كلٍّ منهما لذا قدّمته عليه. انظر: أبو العبّاس أحمد بن محمّد ابن يعقوب المغربيّ، **مواهب الفتّاح في شرح تلخيص المفتاح**، (ضمن شروح التّلخيص)، (بيروت: دار الكتب العلميّة)، 3: 229.

إلى آخر ذلك؛ إذ ليس المهمّ نوع الدّلالة على النّحو الّذي حدّده الأصوليون، بل اطّرادها وانعكاسها في المفهوم من منطوق الكلامين المختلِفَين في مادتهما من حيث المنطوق، على أنْ يكون في منطوق الكلام الأوّل مفهوم الثّاني، وفي منطوق الثّاني مفهوم الأوّل، وهكذا يجري الانتقال من منطوقٍ إلى مفهومٍ في الكلامين، ومن لازمٍ إلى ملزومٍ، وبالعكس من ملزومٍ إلى لازمٍ. وبذلك يكون العكسُ ملزومَ الطّرد، والطردُ لازمَ العكس؛ فحتّى تَعكِسَ تحتاجُ إلى الطّرد، ولا يحتاج الطّردُ إلى العكس، يقول الطّيبيّ: "العكس يحتاج إلى الطّرد قطعًا، بخلاف الطّرد فإنّه لا يحتاج إلى العكس"[24].

وعليه يمكن تفصيل ما أجمله الطّيبيّ وتحريره بالقول: إنّ الطّرد والعكس لا يقع إلّا في كلامين بينهما دلالةٌ مشتركة (التّقرير)، على أنّ الثّاني من التّكرار المعنويّ للأوّل، وفي منطوق كلّ واحدٍ منهما دلالةٌ ضمنيّة، حيث يكون في ضمن منطوق الأوّل مفهوم الثّاني، وبالعكس في ضمن منطوق الثّاني مفهوم الأوّل، ويحتاج إلى علاقة بين مفهوم الكلام الأوّل ومنطوق الثّاني وبين مفهوم الثّاني ومنطوق الأوّل هي علاقة اللّزوم والعكس، وذلك بطريق العقل أو الاعتقاد.

ولم أجد مَن حرّر هذا المصطلح من أهل الفنّ، بغير ما ذكره الطّيبيّ، بل إنّ معظمهم طرحوه من كتبهم إلّا السّيوطيّ، ومن بعده طاش كبري زاده الذي عرّفه بمثل تعريف الطّيبيّ، وجعله نظير الاحتباك في الإيجاز على حدّ ما قاله السّيوطيّ في الإتقان[25]. وفيما قاله نكتة الاختلاف في الطّرد والعكس والاحتباك

---

24 شرف الدّين الحسين بن عبد الله الطّيبيّ، **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب (حاشية الطّيبيّ على الكشّاف)**، النّاشر: إياد محمّد الغوج، د. جميل بني عطا، د. محمّد عبد الرّحيم سلطان العلماء، (دبيّ: جائزة دبيّ الدّوليّة للقرآن الكريم: 2013)، 12: 260.

25 انظر: طاش كبري زاده، مفتاح السّعادة، 444. وجلال الدّين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، النّاشر: محمّد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب: 1974)، 3: 251.

على ما سنرى. وبقي بعدُ مجهولًا من أهلّ الفن الذين راجعت مصنّفاتهم حتّى جاء التّهانويّ، فنقل في تعريفه له كلام الطّيبيّ نفسه، وقد جعله من أنواع إطناب الزيادة، قال: "وهو أنْ يُؤتى بكلامين يقرّر الأوّل بمنطوقه مفهوم الثّاني، وبالعكس"[26]. ومن دون التهانوي أورده بعض شرّاح بديعيّة السّيوطيّ (نظم البديع في مدح خير شفيع) من نحو البربير والصّلاحي[27]، ومن المعاصرين نجده عند حبنَّكة الّذي عرّفه كتعريف الطّيبيّ أيضًا فقال: "هو أن يُؤْتَى بكلامين يُقَرِّرُ كُلٌّ مِنْهما بمنطُوقه مفهوم الثّاني منهما"[28]. ولم يذكره غير حبنّكة من المعاصرين، لا في معاجم المصطلحات لبدوي طبانة[29] أو لأحمد مطلوب[30]، ولا في غيرها من الكتب التي عنيت بالدّراسات البلاغيّة.

والخلاصة أنّ الزّمخشريّ هو مكتشف هذا الفنّ استنبطه من القرآن الكريم، وتابعه المالكيّ الّذي استنبطه من الشّعر على نحوٍ غير صريحٍ؛ إذ كان مقصوده فنّ التّسهيم، ثم جاء **الطّيبيّ** فحرّر هذا الفنّ اصطلاحًا، واستخرج شواهده من القرآن الكريم والحديث الشّريف، ومن كلام العرب، وتابعه بعض العلماء في ذلك، ومنهم **السّيوطيّ** وطاش كبري زاده ثمّ التّهانويّ من دون أن يضيفوا أيَّ إضافةٍ على ما قدّمه الزّمخشري أو الطّيبيّ، وبقي المصطلح بعد هؤلاء بمعزلٍ عن عناية أهل

---

26 التّهانوي محمّد بن علي، طرد"، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، الناشر: د. رفيق العجم، د. علي دحروج، د. عبد الله الخالديّ، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون: 1996)، 1131:2.

27 انظر: عليّ أبو زيد، **البديعيات في الأدب العربي**، (بيروت: عالم الكتب: 1982)، 283.

28 عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميدانيّ الدّمشقيّ، **البلاغة العربيّة**، (دمشق: دار القلم: 1996)، 2: 91.

29 انظر: بدوي طبانة، **معجم البلاغة العربية**، (جدة: دار المنارة: ط1975:1).

30 انظر: أحمد مطلوب، **معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها**، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون:2007).

الفنّ، وتوظيفه في دراسة النّصوص الأدبيّة المختلفة؛ **فاجتمعت الحاجات كلّها بسببه**؛ الحاجة إلى تعريفه وتحريره، والحاجة إلى التنويه به؛ لأنّه أسلوب قرآني وعربيّ أصيل، وإذا كان أهل الفنّ الذين وقفوا عنده، لم يضبطوه من جهة تداخله مع غيره من الفنون البلاغيّة التي **قد تشترك معه في التّسمية أو في المفهوم**، من الّذي قد يسبّب لبسًا فيه، كانت الحاجة ماسّةً لضبطه وتمييزه من غيره منَ المصطلحات.

ثالثًا- ضبط مصطلح الطّرد والعكس وتمييزه من غيره من المصطلحات

1- تداخل مصطلح الطّرد والعكس مع غيره من المصطلحات في التّسمية

تداخلَ مصطلح الطّرد والعكس مع غيره من المصطلحات في التّسمية كليّا أو جزئيًا؛ أمّا التداخل في التسمية كليًّا، فنجده في استعمال ابن الأثير للمصطلح نفسه لكن بمفهومٍ آخر، وذلك في كلامه على **التّشبيه المقلوب**، قال: " واعلم أنّ منَ التّشبيه ضربًا **يسمّى "الطّرد والعكس"، وهو** أن يجعل المشبّه به مشبهًّا والمشبّه مشبّهًا به، وبعضهم يسمّيه "غلبة الفروع على الأصول"[31]، ولا تجد شيئًا من ذلك إلّا والغرض به المبالغة"[32]. فقد سمّى التّشبيه المقلوب بالطّرد والعكس، وهو يريد بالطّرد: اطّراد الاستعمال في هذا النّوع من التّشبيه، ويريد بالعكس: جعل الأصل فرعًا، والفرع أصلا، بالقلب بين طرفي التّشبيه على خلاف الأصل، نحو قولنا في تشبيه (زيدٌ كالأسد): (الأسدُ كزيدٍ) فجعلنا المشبّه في موضع المشبّه به، والمشبّه به في موضع المشبّه، من دون أن تطّرد الدّلالة وتنعكس فيهما من الأوّل إلى الثّاني

---

[31] يعني أبا الفتح عثمان بن جنّي، في كتابه "**الخصائص**"، (مصر: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب: 2010)، 1: 301.

[32] ضياء الدّين بن الأثير نصر الله بن محمّد، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، النّاشر: د. أحمد الحوفيّ ود. بدوي طبانة، (القاهرة: دار نهضة مصر: 2010)، 2: 125.

وبالعكس، وإلا بطل الغرض. وقد غلبت تسميّة التّشبيه المقلوب على هذا التّشبيه، بل هي المتداولة بين أهل الفن[33]. فاستقرّ مصطلح التّشبيه المقلوب، وَوُلِد مصطلحٌ جديد هو "الطّرد والعكس" على الحدّ الذي وضعه الطّيبيّ من الّذي يختصّ بالدّلالة في اطّرادها وانعكاسها، لا بموضع اللّفظ في الكلام من حيث حكمه بحسب الأصل ووضعه في غير موضعه، على ما اختاره ابن الأثير أو ابن جنيّ من قبله، وهما- أي الطّرد والعكس في التّشبيه أو غلبة الفروع على الأصول - مفهومان عامان تحتهما أنواعٌ بلاغية عدّةٌ، فلا يُحدّ بهما مصطلح واحدٌ.

2- تداخل مصطلح الطّرد والعكس مع غيره من المصطلحات في التّسمية جزئيا وفي المفهوم

ومن التداخل في التّسمية -جزئيًّا- وفي المفهوم أيضا "**العكس**"[34]، وبعضهم يسمّيه "التّبديل"[35]، أو **العكس والتّبديل**[36]، وقد حدّه العسكريّ بأنّه: "أن تجعل في الجزء الأخير منه ما جعلته في الجزء الأوّل"[37]، وهذا يجعل العكس يلتبس بالتّصدير، وليس منه، وزاد ابن منقذ أنّه: " أن تأتي الجملتان إحداهما عكس

---

33 انظر: أبو اسحاق بن أبي عون، **كتاب التّشبيهات**، الناشر محمّد خان، (كمبردج: 1950)، 112.

34 لم يذكره ابن المعتز، انظر: أبو العباس عبد الله بن محمّد المعتز، **البديع في البديع**، (دار الجيل: بيروت: 1990). وقد طبع الكتاب طبعاتٍ عدّة، وبعناوين مختلفة.

35 أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي، **جواهر الألفاظ**، النّاشر: محيي الدّين عبد الحميد، (بيروت: دار الكتب العلميّة: 1985)،**4.**

36 أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكريّ، **كتاب الصناعتين**، النّاشر: عليّ محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، (المكتبة العصريّة: بيروت: 1998)، 371.

37 السّابق نفسه، 371.

الأخرى"[38]، وليس بشاملٍ لنحو(سَادَاتُ العَادَاتِ عَادَاتُ السَّادَاتِ)؛ لأنّه وقع في جملةٍ واحدةٍ، وعرّفه القزوينيّ[39]على نحوٍ قريبٍ من الّذي عرّفه به العسكريّ، حتّى استوى على سوقه عند التّفتازانيّ، فقال: "والعبارة الصّريحة ما ذكره القوم، حيث قالوا: هو أن تُقدّم في الكلام جزءًا، ثم تعكس فتقدّم ما أخّرتَ منه، وتؤخّر ما قدّمت. وأمّا ظاهر عبارة المصنّف[40] فيصدق على مثل قوله تعالى: وَتَخۡشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَىٰهُۖ الأحزاب:39 "[41]. يريد أنّ كلمتي (تخشى) و(تخشاه) في هذه الآية من قبيل التّصدير[42] أو ردّ الأعجاز على الصّدور لا العكس، لكن هذا لا يمنع من اجتماع (التّصدير) و(العكس) معًا، على النّحو الّذي ذكره ابن أبي الإصبع، فقال: " وقد جاء قدامة من التّصدير بنوعٍ آخر غير ما ذكرنا، وسمّاه التّبديل وهو: أن يصيَّر المتكلّم الآخرَ من كلامه أوّلًا وبالعكس، كقولهم: (اُشْكُرْ لِمَنْ أَنْعَمَ عَلَيْكَ، وَأَنْعِمْ عَلَى مَنْ شَكَرَكَ) "[43]. فقد اجتمع التّصدير هنا في (اشكر) و(شكرك) والعكس في (اشكر أنعم) و(أنعم شكرك). والفرق بينهما أنّ التّصدير يقع في لفظين؛ أحدهما في العجز، والآخر في الحشو في أيّ موضعٍ من

38 أبو المظفّر أسامة بن منقذ، الناشر: الدّكتور أحمد بدوي، الدكتور حامد عبد المجيد، الأستاذ إبراهيم مصطفى، (الجمهوريّة العربيّة المتّحدة: الإدارة العامّة للثقافة: 2009)،46.

39 جلال الدين محمّد بن عبد الرّحمن القزوينيّ، **الإيضاح في علوم البلاغة**، النّاشر: غريد الشّيخ محمّد، إيمان الشّيخ محمّد، (بيروت: دار الكتاب العربيّ: 2004)، **248.**

40 يعني القزوينيّ.

41 سعد الدّين مسعود بن عمر التّفتازاني، **المطوّل شرح تلخيص مفتاح العلوم**، النّاشر: عبد الحميد هنداويّ، (بيروت: دار الكتب العلميّة: 2013)، **650.**

42 **التّصدير** هي تسمية المتأخرين أمّا ابن المعتز فسمّاه (ردّ الأعجاز على الصّدور)، انظر: البديع في البديع، ابن المعتز: **140.**

43 عبد العظيم بن عبد الواحد ابن أبي الإصبع المصريّ، **تحرير التّحبير في صناعة الشعر والنّثر وبيان إعجاز القرآن**، النّاشر: د. حفني محمّد شرف، (الجمهوريّة العربيّة المتّحدة: المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة: 2010)، **118.**

البيت، أمّا العكس فيقع في لفظين يتبادلان موقع أحدهما الآخر، يقول المغربيّ على (العكس): " فلا بدّ أن تقدّم فيه الكلام الذي أخّرته وتؤخّر الّذي قدّمته، وهذا يقتضي تكرار الجزأين الواقع فيهما العكس بالتّقديم والتّأخير"[44]. ولمّا كانت عبارة القزوينيّ تحتمل تكرار جزءٍ واحدٍ فقط، نحو (سَاداتُ العَاداتِ هِيَ أَشْرَفُ العَادَاتِ)، ألبسَ في تعريفه[45]. وإذا كانت بلاغة العكس داخلةً في بلاغة المعنى لا اللَّفظ - بخلاف التّصدير الّذي بلاغته لفظيّة[46]- كان تقديم لفظٍ على لفظٍ آخر، ثم تأخير المقدّم وتقديم المؤخّر" يستتبع حدوث معنىً آخر، وبذلك صحّ الإخبار به عن الأوّل، وحدوث معنى في عكس اللّفظين يصحّ الإخبار به أو عنه أو التعلّق به بما يستظرف"[47].

وعليه، فإنّ دخول هذا المصطلح في مفهوم الطّرد والعكس من تكرار الجزأين بطريق العكس الحاصل بالتّقديم والتّأخير، ومعلوم أنّ التّقديم والتّأخير موقعيّ، أي يقوم على تحريك الجزأين من مكانٍ إلى آخر، وجعل أحدهما في موقع الآخر، وهو وإن كان يلزم منه تغيّر دلاليّ، لا يلزم منه اتّفاق منطوق العبارة الأولى مع مفهوم الثّانية وبالعكس، فلمّا كان الحال كذلك خرج العكس من الطّرد والعكس، كما في نحو: (عَادَاتُ السَّادَاتِ سَادَاتُ العَادَاتِ)، فلفظ (العادات) في موقع المبتدأ، وقد أضيف إلى لفظ(السادات)، وقد وقع العكس بينهما، بأن قدّم منهما ما كان أوّلًا مؤخرًا، وأخّر ما كان مقدّمًا، فقدّم (العادات) على (السّادات") أوّلًا، ثم قدّم"(السّادات) على (العادات) ثانيًا، فصار الطّرف الأوّل الذي هو المبتدأ مضافًا إليه في الخبر، وصار المضاف إليه أوّلًا، هو المضاف الذي هو الخبر،

---

44 ابن يعقوب المغربيّ، مواهب الفتّاح في شرح تلخيص المفتاح، 4: 319.

45 انظر: السّابق نفسه، 4: 319.

46 محمّد بن عرفة الدّسوقيّ، حاشية الدّسوقيّ على مختصر المعاني لسعد الدّين التفتازاني،4: 45.

47 السّابق نفسه، 4: 319.

والمعنى: " أنّ العادة الصّادرة من أفعال مَن هو سيّدٌ مِنَ النّاس هي العادة الحسنى التي تستأهل أنْ تسمّى سيّدة العوائد "[48]. والسّؤال هنا: هل يلزم من العكس في الألفاظ على النّحو السّابق الطّرد والعكس في المعنى على أن يكونَ منطوق (عادات السّادات) هو مفهوم (سادات العادات)؟ من الواضح أنّ ذلك لا يستقيم هنا بسبب أنّ العبارة الأولى لا تفيد معنىً من دون الثّانية.

لكنْ هذا **لا ينفي أنّ الطّرد والعكس يمكن أنْ يأتي في ضمن العكس** الحاصل في كلامين بطريق الطّباق أو غيره، كما أتى في ضمن التّسهيم الحاصل بنفي الضّدّ[49]، وممّا جاء فيه الطّرد والعكس في ضمن العكس الحاصل بطريق الطّباق، قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [50]، فقد جرى العكس فيه بطريق الطّباق في الألفاظ بتقديم أحد معمولي العاملين (يخرج) في الجملة الأولى (الحيّ) على الآخر (الميّت)، وتأخيره في الثانية (الحيّ) وتقديم الآخر (الميّت)، فهذا العكس في الآية، والغرض من تقديم المتقدّم وتأخير المتأخّر في الجملة الأولى والثّانية، إمّا أنه ذَكَرَهُ من كونه دالًا على القدرة أكثر من الثّاني، فهو الأصل في الوجود، فكان ذكرُهُ أولًا أولى" فإخراج الحيّ من الميّت أشهر في القدرة من عكسه، وهو أيضًا أوّل الحالين، والنّظر أوّل ما يبدأ فيه، ثمّ القسم الآخر وهو إخراج الميّت من الحيّ ناشئ عنه، فكان الأوّل جديرًا بالتّصدير والتّأكيد في النّفس، ولذلك هو مقدَّم أبدًا على القسم الآخر في الذّكر على حسب ترتيبهما في الواقع"[51]. وإمّا أنّه من باب التّدرّج في الإيضاح من الأدنى إلى الأعلى؛ لأنّ خروج الحيّ من الميّت أسهل

---

48 السّابق نفسه، 4: 319.

49 بدر الدّين ابن مالك، المصباح، 199، 200.

50 الرّوم:19.

51 أبو العبّاس أحمد بن محمّد ابن المنير الإسكندري، حاشية الانتصاف فيما تضمّنه الكشّاف، (ضمن كتاب الكشّاف)، (بيروت: دار الكتاب العربي: 1987)، 2: 47.

على مُخرجِه؛ لِمَا في الحيّ من الحركة الّتي تعينه عند الخروج، من خروج الميّت من الحيّ الأصعب في الوقوع[52]. ومهما تعدّدتْ وجوه تقديم المتقدّم وتأخير المتأخّر، فالطّرد والعكس متحقّق فيهما، وفي ما يليهما من ألفاظ، أعني إحياء الميّت وإماتة الحيّ، فإذا كان إخراج الحيّ من الميّت منَ الخَلْقِ، فإخراج الميّت من الحيّ من إعادة الخَلْقِ واستمرار دورانه، ويكون تنزيل الآية السّابقة على **الطّرد والعكس**، من أنّ القادر يطّرد في قدرته إخراج كلّ حيّ من الميّت، وبالعكس إخراج كلّ ميّت من الحيّ، كما يطّرد في قدرته إحياء كلّ ميّت، وإماتة كلّ حيّ، **فكان منطوق الأولى هو مفهوم الثّانية، ومفهوم الثّانية هو منطوق الأولى على الطّرد والعكس**، قال الزّمخشريّ: " والمعنى: أن الإبداء والإعادة متساويان في قدرة من هو قادر **على الطّرد والعكس** من إخراج الميّت من الحيّ وإخراج الحيّ من الميّت وإحياء الميّت وإماتة الحيّ"[53]. ففي الآية دليلٌ على صحّة القياس[54]، وكونها بدلًا[55] من قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾[56] مرجوح؛ لأنّ

---

52 ابن أبي الإصبع، تحرير التّحبير، 562.

53 الزّمخشريّ، الكشّاف، 3: 472.

54 انظر: أبو بكر محمّد بن الحسن بن فورك، **تفسير ابن فورك من أول سورة المؤمنون - آخر سورة السّجدة**، النّاشر: علاّل عبد القادر بندويش، (المملكة العربيّة السعوديّة: جامعة أم القرى: 2009)، 422. وانظر: أبو الحسن علي بن محمّد الماورديّ، **تفسير الماورديّ (النّكت والعيون)**، النّاشر: السّيد ابن عبد المقصود بن عبد الرّحيم، (بيروت، دار الكتب العلميّة: 2010)، 4: 305. والقياس عِنْد المناطقة: هُوَ الْمركّب من قضايا يسْتَلْزم لذاته قولًا آخر. أبو البقاء أيّوب بن موسى الحسينيّ الكفويّ، **الكلّيّات معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة**، النّاشر: عدنان درويش، محمّد المصريّ، (بيروت، مؤسّسة الرّسالة: 2010)، 715.

55 محمد الطّاهر بن محمد بن عاشور التّونسيّ، **التّحرير والتّنوير «تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»** (تونس: الدّار التونسيّة للنّشر: 1984)، 21: 67.

56 الرّوم: 11.

الدّلالة تطّرد في كلّ منهما وتنعكس على المعنى نفسه، فإخراج الحيّ من الميّت وعكسه إخراج الميّت من الحيّ، والإماتة والإحياء ينزّلان على الخَلْق وإعادته. والخلاصة أن العكس يصحّ فيه الطّرد والعكس إذا كانت الدلالة قابلةً للطّرد والعكس على نحوٍ يلزم فيه من مفهوم الأولى منطوق الثّانية وبالعكس، وإلّا فلا يصحّ، فيكون من عكس الألفاظ فقط، وقد يكون معه نوع بديعي آخر وقد لا يكون، وممّا جاء فيه العكس مع نوعٍ بديعيّ آخر قد يتوهّم أنه الطّرد والعكس قوله تعالى: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: 52]. فالمعنى حسابهم ليس عليك كما أنّ حسابك ليس عليهم، فجرى عكس الألفاظ [57]في الكلامين بالتّقديم والتّأخير، وقد يتوهّم ابتداءً أنّ الآية يمكن تنزيلها على الطّرد والعكس، والحقّ أنّه لا يستقيم فيها من عدّة نواحٍ أهمّها: أنّه لا يلزم من مفهوم الأولى منطوق الثّانية وبالعكس، وأنّه إنما جيء بالثّانية لاستكمال التّعليل فهي من تتمّتها، أي من فن التّتميم[58]؛ ولذلك عُطف على العلّة؛ لأنّ مجموع مدلول الجملتين هو العلّة[59]، فصارتِ الجملتان بمنزلة الجملة الواحدة، وأنّ الغرض من الثانية المبالغة إمّا في منع الطّرد، يعني: لو قدّر تفويض الحساب إليك مثلًا ليصحّ منك طردُهم لم يصحَّ أيضًا، فكيف والحساب ليس إليك؟[60]، وإمّا المبالغة في انتفاء كون حسابهم عليه بنظمه صلّى الله عليه وسلّم في سلك ما لا شُبهة فيه أصلاً؛ وهو انتفاءُ كونِ حسابه صلّى الله عليه وسلّم عليهم، على طريقة قولِه تعالى: ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا

---

57 انظر: ابن أبي الإصبع المصريّ، تحرير التّحبير، 320. والقزوينيّ، الإيضاح، 248. وبهاء الدّين السّبكي، عروس الأفراح، 2: 241.

58 هو: " الكلمة التي إذا طرحت من الكلام نقص حسن معناه أو مبالغته، مع أنّ لفظه يوهم بأنّه تامٌّ ". ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التّحبير، 127.

59 الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 7: 251.

60 الطيبي، فتوح الغيب، 6: 104.

يَسۡتَقۡدِمُونَ﴾ [الأعراف:34]، ممّا لا شبهة فيه أصلًا "[61]، قال الزّمخشري: " فإنْ قلت: أما كفى قوله: (ما عَلَيْكَ مِنْ حِسابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ) حتى ضمّ إليه (وَما مِنْ حِسابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْء)؟ قلت: قد جعلت الجملتان بمنزلةٍ جملةٍ واحدةٍ، وقصد بهما مؤدّىً واحدٌ وهو المعنىّ في قوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ الأنعام:164 "[62]. وكان تقديم الأوّل على الثّاني؛ لأنه المقصد من الخطاب، وفيه الوهم على أنّه مسوّغ الطّرد وعلّته، وما بعده استكمال له، وكان مقتضى النّظم أن يبدأ الثّاني (وما عليهم من حسابك من شيءٍ)، فعدل عن ذلك - عزّ وجلّ - فقدّم " خطاب الرّسول وأمره تشريفًا له عليهم واعتناءً بمخاطبته "[63].

3- تداخل مصطلح الطّرد والعكس مع غيره من المصطلحات في المفهوم

قد يتداخل مصطلح الطّرد والعكس مع غيره من المصطلحات في المفهوم، ومن الّذي أشكل معه في مفهومه مصطلح **نفي الضّدّ**؛ وهو يحصل بطريقي الأمر والنّهي، والإثبات والنّفي؛ وهو: "الإتيان بأمرٍ والإتيان بضدّه المنفيّ أو المنهيّ عنه أو بالعكس الإخراج من أمرٍ بطريق النّفي أو النّهي والإتيان بضدّه"[64]. والتّداخل بينهما قد يحصل من أنّ الدّلالة في الطّرد والعكس قد تكون في ضمن نفي الضّدّ، كما كانت في ضمن التّسهيم والعكس والطّباق، وغيرها، **وقد تطّرد وتنعكس فيه،** وقد لا تطّرد وتنعكس، بحسب مجيء الثّانية من التأكيد المعنوي للأولى أو عدم

---

61 أبو السّعود، تفسير أبي السّعود، 3: 139.

62 الكشّاف، 2: 28.

63 أبو حيّان محمّد بن يوسف الأندلسيّ، **البحر المحيط في التّفسير**، النّاشر: صدقي محمّد جميل، (بيروت: دار الفكر: 2010)، 4: 524. وقد جعل أبو حيّان الآية من رد الأعجاز على الصّدور، ويكون من التصدير المعكوس. ونزّلها ابن أبي الإصبع على العكس، انظر: ابن أبي الإصبع، تحرير التّحبير في صناعة الشّعر والنّثر وبيان إعجاز القرآن، 320.

64 زكريّا بن نصوح قصّاب، **أسلوب نفي الضّدّ/ دراسة في المصطلح وبلاغته**، (المملكة العربيّة السعوديّة: جامعة الإمام: مجلة العلوم العربيّة: العدد (57)، أيّار :2020)، 50.

مجيئها منه، ولزوم مجيء مفهوم الأولى في منطوق الثّانية، وبالعكس، **فإذا اطّردت وانعكست الدّلالة، ولزم من مفهوم الأولى منطوق الثّانية، وبالعكس، حصل الطّرد والعكس بنفي الضّدّ**، كقولنا: (اقعُدْ ولا تقفْ) أو (لا ترحلْ وَأَقِمْ عندنا) أو (أحبُّ النّاسَ وَلا أكرهُ أحدًا)، فيلزم من منطوق الأولى مفهوم الثّانية، وبالعكس يلزم من منطوق الثّانية مفهوم الأولى، وقد شاع بين العلماء أنّ الأمر بالشّيء نهيٌ عن ضدّه، والنّفي يشبه النّهي، وإذا لم تطّرد وتنعكس؛ لوجود زيادة في إحدى الجملتين ليست في الأخرى- فلا تكون الثّانية مقرّرةً لمعنى الأولى إلّا جزئيًا- أو لأنّ الثانية حصلت بسببٍ من الأولى، فهي من نتائجها، أو لأنّ الثّانية من قبيل الخاصّ من الأولى، أو أنّها من قبيل التّتميم أو التّكميل للأولى، كان الكلام من نفي الضّدّ الذي لا تطّرد فيه الدّلالة ولاتنعكس، فلا يلزم من مفهوم الأولى منطوق الثّانية، وبالعكس لا يلزم من منطوق الثّانية مفهوم الأولى؛ لاختلاف المفهوم من الجملتين في الكلامين. وقد نجد كلامًا يحتمل الطّرد والعكس أو نفي الضّدّ في وجهين مختلفين، وسأضرب أمثلةً توضّح ذلك، من ذلك ما نجده في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَـٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ﴿١﴾ قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾ [65] **من تسلّط النّفي على جملة** (يجعل) الواقع فيها لفظ(عوجًا) قيدًا لها، والمجيء بضدّه المثبت (قيّمًا) الواقع قيدًا أيضًا، والّذي يُفهم معناه من منطوق الأولى، فإذا كان غيرَ ذي عوج، فمعناه أنّه قيِّمٌ، وبالعكس، إذا كان قيّما فهذا يعني أنّه غيرُ معوجّ، على طريق **الطّرد والعكس الحاصل بنفي الضّدّ**، والكلام على التّقديم والتّأخير، أي جعله قيّمًا ولم يجعل له عوجًا، فالثّانية لتأكيد الاستقامة في الأولى، ونفي أيّ شبهةٍ في وجود أدنى عوجٍ في الكتاب، وتكون الجملتان من التكرار المعنويّ؛ بغرض التّأكيد، وكان الزّمخشريّ قد تساءل عن فائدة الجمع بين نفي العوج وإثبات

---

65 الكهف:1،2.

الاستقامة، وفي أحدهما غنىً عن الآخر؟ فقال: "قلت: فائدته التّأكيد، فربّ مستقيمٍ مشهودٍ له بالاستقامة، ولا يخلو من أدنى عوجٍ عند السَّبر والتّصفّح"[66]. وهذا التّفسير مبنيٌّ على تقدير فعلٍ للاسم قيّمًا، أي لم يجعلْ له عوجًا جعله قيّمًا، فيكون كلّ واحدٍ من اللّفظين قيدًا للفعل نفسه. لكنِ الملاَحظ في قول الزّمخشريّ السّابق أنّه بدأ من الإثبات بلفظ مستقيم فقال:(فربّ مستقيم...) ثمّ أتبعه بالمنفي بقوله: (لا يخلو من أدنى عوجٍ)، مع أنّ الأصل أنْ يبدأ بوصفه أنّه يخلو من أدنى اعوجاجٍ، لأنّه جاء أوّلًا، ثم يتبعه بأنّه مستقيمٌ، لأنّه جاء ثانيًا، فكان الانتقال عنده من الثّاني إلى الأوّل، كأنّه أراد جعلَ (قيّمًا) هو اللّازم (ولا عوجَ فيه) ملزومَه، والأصل في ترتيب الكلام في الآية العكس. وقد ورد عن ابن عبّاس وغيره من أهل التّفسير ما يفيد أنّ الأصل في الآية هو: أنزل الكتاب قيّمًا ولم يجعلْ له عوجًا[67]، حتّى قَالَ الْوَاحِدِيّ: " وجميع أهل اللّغة والتّفسير قالوا: هذا من التّقديم والتّأخير، وتقديره: أنزل على عبده الكتاب قيّمًا ولم يجعلْ له عوجًا "[68]. والظّاهر أنّ الزّمخشريّ لم يرتضِ القول بالتّقديم على هذا النّحو؛ لأنّه يجعل الاستقامة للكتاب ونفي العوج عنه مقيّدين بالإنزال[69]، أي أنزل الكتاب في هذه الحال، وأمّا عطف جملة لم يجعلْ له عوجًا، على الصِّلة أنزله، فيجعل نفي العوج عن الكتاب مطلقًا غيرَ مقيَّدٍ بالإنزال، وهو المقصود؛ فَالْفَائِدَةُ الَّتِي هِيَ أَتَمُّ إِنَّمَا تَكُونُ عَلَى تَقْدِيرِ اسْتِقْلَالِ

---

66 الزّمخشريّ، الكشّاف، 2: 207.

67 انظر: أبو جعفر محمّد بن جريرٍ الطّبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (مكّة المكرّمة: دار التربيّة والتّراث)، 17: 591.

68 أبو الحسن عليّ بن أحمد الواحديّ، **التَّفْسِيرُ البَسِيْط**، (السعوديّة: عمادة البحث العلميّ: جامعة الإمام: 2009)، 13: 520 .

69 انظر: الزّمخشريّ، الكشّاف، 2: 702.

الْجُمْلَةِ[70]. أمّا السبب الّذي جعل الزّمخشريّ يقدّم الاستقامة على نفي العوج في قوله السّابق، **فهو أنّ الأصل في ترتيب الكلام هو المثبت، ثم يؤتَى بالمنفي بعد ذلك، فيكون الانتقال من الإثبات إلى النّفي، لا العكس**، وربما كان **تقديم نفي العوج على الاستقامة؛ لأنّه الأهمّ في الحديث في هذا المقام، على أنّ الشبهة في وجود عوجٍ فيه هي مثار جدل بين المخاطبين أنفسهم؛ لذلك جاء به أوّلا ثم أكّده بالاستقامة بعد ذلك، لإزالة أيّ شبهة في أذهان المخاطبين**، وَدفعًا لتوهّم التجوّز[71]في وجود أدنى عوجٍ. وَلمّا كان الأصل في العوج والاستقامة أنْ يكونا في المحسوسات، حصل الانتقال منهما إلى ما يُدرك بالبصيرة والفكر بطريق اللّزوم؛ والقرينة الدّالة على ذلك (الكتاب)؛ إذ المقصود نفي التّناقض عن معانيه، وإثبات الإصابة فيها جميعًا. وحصول ذلك يقتضي **كمال المنزَل** (الكتاب)؛ لكمال **المنزِل الله** جلّ جلاله، واستحقاق الحمد له. فيكون المقصودُ من قوله تعالى: (لم يجعلْ له عوجًا) و(قيّمًا)، تعظيمَ الكتاب وتفخيم شأنه بإظهار كماله، وأريد بالثّاني تأكيدُ هذا الكمال على نحوٍ لا يشوبه شائبةٌ، وذلك بدليل الاستعمال وقرائن الأحوال.

وهذا كلّه إذا كان قيّمًا بمعنى مستقيمًا، من دون تقدير متعلِّقٍ له، فيكون الكلام على **الطّرد والعكس**، وقد **يجري بغير طريق الطّرد والعكس**، أعني **بنفي**

---

70 انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الزّركشيّ، **البرهان في علوم القرآن**، النّاشر: محمّد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبيّ وشركائه:1975)، 3: 279.

71 فتوح الغيب، الطّيبيّ، 9: 405. وأبو منصور محمّد بن محمّد الماتريدي، **تفسير الماتريدي** (تأويلات أهل السّنّة)، النّاشر: د. مجدي باسلوم، (بيروت، دار الكتب العلميّة: 2005)،7: 133. وفيه يقول: "قوله: (وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا) إذا لم يكن عوجًا كان قيّمًا، وإذا كان قيّمًا كان غير َعوج، في كلّ واحد من الحرفين معنى الآخر، إلا أنّ من عادة العرب تكرار الكلام، وإعادته على التّأكيد".

الضّدّ وحده، من دون الطّرد والعكس، وذلك إذا قدَّرنا له متعلِّقًا نحو: قيّمًا بمصالح العباد وما لا بدّ لهم من الشرائع، أو قيّمًا عليهم يحفظهم ويرعاهم[72]، فلا يكون قيّمًا بمعنى مستقيمًا، ولا يكون تأكيدًا لكماله في أنّه لاعوجَ فيه. وإلى مثل ذلك ذهبَ الرّازيُّ، فرأى أنّ في قوله تعالى: "ولم يجعلْ له عوجًا" إشارةً إلى كمال الكتاب في ذاته، وفي قوله: "قيّمًا" إشارةٌ إلى كماله لغيره، وكمال ذاته غيرُ كونه مُكمِّلًا لغيره؛ لِأَنَّ الْقَيِّمَ عِبَارَةٌ عَنِ الْقَائِمِ بِمَصَالِحِ الْغَيْرِ[73]. وعليه يكون (قيّمًا) بمنزلة الغاية من قوله تعالى: (لم يجعلْ له عوجًا)، على سبيل التّكميل أو التّتميم[74]؛ وذلك بغرض المبالغة في وصف كمال الكتاب، من دون جواز أن يحلّ الضِّدُّ المثبَت مكانَ ضدِّه المنفيِّ، وكيف ذلك، وهو نتيجة من نتائجه. وهذا ممّا يحصل في الكلام الواحد نفسه بحسب توجيه المعنى المراد. **وعلى هذا يكون بين الطّرد والعكس ونفي الضّدّ عمومٌ وخصوصٌ، ذلك أنّ الدّلالة في الطّرد والعكس لا تكون إلا مقرّرةً لكلامين يكون فيهما الثاني ملزوم الأوّل، وبالعكس يكون الأوّل لازم الثّاني في المفهوم الّذي يجري التنصيص عليه في المنطوق من كلّ واحدٍ منهما، وتكون في نفي الضّدّ بالتّأكيد وغيره من المبالغة والبيان والوصف والتّخصيص، فمن هذه الجهة يكون نفي الضّدّ أعمّ من الطّرد والعكس، ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنّ الطّرد والعكس يكون بنفي الضّد وبغيره من الأنواع البديعيّة**، ولا يكون نفي الضّدّ إلّا بالضّدّ نفسه أو بمخالفه منفيًّا، أو منهيًّا عنه، والنّهي قريب من النّفي[75]؛ فكان الطّرد والعكس أعمّ من هذه الجهة؛ لشموله نفي الضّد وغيره من

---

72 انظر: أبو القاسم الحسين بن محمّد الرّاغب الأصفهانيّ، **المفردات في غريب القرآن**، النّاشر: صفوان عدنان الدّاوديّ، (دمشق: دار القلم: 1992)، 690.

73 انظر: مفاتيح الغيب، 12: 423.

74 انظر: حاشية الطّيّبيّ، 9: 405.

75 انظر: زكريّا قصّاب، أسلوب نفي الضد، 52.

أنواع البديع. ومن الأمثلة الّتي لا يستقيم فيها الطّرد والعكس؛ **لأنّ في الثّانية دلالة زائدة على الأولى**، ما وجدناه في (ارحل) و(لا تقيمنّ) في قول الشاعر:

أقولُ لهُ ارحلْ لا تُقِيمَنَّ عِنْدَنَا وَإِلَّا فَكُنْ فِي السِّرِّ وَالجَهْرِ مُسْلِمًا[76]

فقد أفادت الثّانية كراهة الإقامة أو كمال الكراهة[77]، على نحوٍ لا تفيده الأولى، فلا يستقيم الطّرد والعكس في مثله، فليس في معنى (ارحل) كراهة الإقامة من الذي يفيده (لا تقيمنّ)، فلا يُفهم من منطوقه كراهة الإقامة، فلا تكون الثّانية مقرّرةً لمعنى الأولى، ولا تنعكس الدّلالة.

وقد يحصل **الطّرد والعكس بالمقابلة**، أي بغير نفي الضّدّ، من نحو ما ذكره الطّيبيّ أيضًا في تبيانه قال: " ومنه قوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾"[78]. على أساس أنّ مفهوم الجملة الثّانية هو منطوق الأولى، ومفهوم الجملة الأولى هو منطوق الثّانية، فكلّ واحدةٍ منهما ترتدّ في مفهومها إلى الأخرى. وقد قال الطّيبيّ عند حديث: " "مَا أَحْدَثَ قَوْمٌ بِدْعَةً إِلَّا رُفِعَ مِثْلُهَا مِنَ السُّنَّةِ " فَتَمَسُّكٌ بِسُنَّةٍ خَيْرٌ مِنْ إِحْدَاثِ بِدْعَةٍ"[79]: " قوله: (مثلها) جعل أحد الضّدّين مثل الآخر لشبه التّناسب بين الضّدّين وإخطار كلٍّ منهما بالبال مع ذكر الآخر، وحدوثه عند ارتفاع الآخر، وعليه قوله تعالى: ﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ﴾، فكما

---

76 لم ينسب لقائل.

77 الطّيبيّ، فتوح الغيب، 11: 144.

78 الإسراء:81.

79 الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، الناشر شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، د عبد الله بن عبد المحسن التّركي، (بيروت: مؤسّسة الرّسالة: 2010)، رقمه: (16970)، 28: 173.

أنّ إحداث السّنة يقتضي رفع البدعة، كذلك عكسه"[80]. فنزّل ما في الحديث من الطّرد والعكس على الآية.

والخلاصة أنه لا بدّ في الطّرد والعكس من علاقة اللّزوم بين الكلامين، ومن كون الثّانية مقرّرةً لمعنى الأولى في المنطوق، وبالعكس، أمّا نفي الضّدّ فليس فيه إلّا الإتيان بأمرٍ والإتيان بضدّه المنفيّ أو المنهيّ عنه أو بالعكس الإخراج من أمرٍ بطريق النّفي أو النّهي والإتيان بضدّه، ولا يجب فيه أن يكون في كلامين ولا اللّزوم فيهما، ولا أن تكون الدّلالة في الثّاني مقرّرةً في المعنى للأوّل من الّذي يجب في الطّرد والعكس، **فقد تكون دلالته مقرّرةً للأوّل كلّيًّا أو جزئيًّا، وقد تجري بطريق المبالغة أو الوصف أو عطف البيان أو التّخصيص أو غير ذلك.**

وممّا يلتبس في مفهومه مع الطّرد والعكس **الاحتباكُ**؛ وهذا أشار إليه السّيوطي، فقال:

قُلْتُ وَمِنْهُ الِاحْتِبَاكُ يُخْتَصَرْ   مِنْ شِقَّيِ الْجُمْلَةِ ضِدُّ مَا ذُكِرْ

وَهْوَ لَطِيفٌ رَاقَ لِلْمُقْتَبِسِ   بَيَّنَهُ ابْنُ يُوسُفَ الأَنْدَلُسِي

وَالطَّرْدُ وَالْعَكْسُ قَرِيبٌ مِنْهُ   حَرَّرَهُ الطِّيبِيُّ فَابْحَثْ عَنْهُ[81]

يريد أنّ الطّرد والعكس **قريبٌ في مفهومه من الاحتباك** ربّما من جهة **ما فيه من تناسب دلاليّ بين ألفاظه في الكلامين المحبوكين، على نحوٍ يقتضي كلّ طرفٍ**

---

80 شرف الدّين الحسين بن عبد الله الطّيبيّ، **شرح الطّيبيّ على مشكاة المصابيح المسمّى بـ (الكاشف عن حقائق السّنن)**، النّاشر د. عبد الحميد هنداوي، (مكّة المكرّمة: مكتبة نزار مصطفى الباز: 1997)، 2: 651.

81 جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر السّيوطيّ، **عقُودُ الجُمَانْ في عِلْمِ الْمَعَانِي وَالْبَيَانْ**، النّاشر: عبد الحميد ضحا، (القاهرة: دار الإمام مسلم: 2012)، 107.

ما يشاكله وأحيانًا ما يقرّره في الطّرف الآخر، فيلزم من كلّ كلامٍ فيهما الكلام الآخر، سواء كانا متضادين أم لا، ويكون كلّ كلامٍ منهما يقتضي الآخر طردًا وعكسًا، لكنّ ذلك لا يعني أن تقع الجملة الثّانية أبدًا موقعَ التّأكيد للجملة الأولى، وأن يلزم من منطوق كلّ واحدةٍ من الجملتين مفهوم الأخرى بطريق اللّزوم، ولمّا كان حدّ الحبك بالمنطوق أبدًا، فقد حدّه السّيوطي في بديعيّته بأنّه " أنْ يُحذف من الأوّل ما ثبت نظيره في الثّاني سواءٌ كانا متضادين أم لا "[82]، كان الاحتباك لا يحصل إلا به، فكان من الإيجاز، بخلاف الطّرد والعكس الّذي لا بدّ أن يحصل بالمنطوق والمفهوم معًا، فكان من الإطناب، وعليه، فإذا كان الاحتباك بالمنطوق ممّا تطّرد فيه الدلالة وتنعكس، بأن تكون الجملة الثّانية مقرّرةً معنى الأولى، ويكون مفهوم الأولى هو منطوق الثّانية، وبالعكس، كان الطّرد والعكس مع الاحتباك، وإلّا كان الاحتباك وحده، وقد ضرب السّيوطيّ مثالًا للاحتباك، وهو عندي لا يكون مع الطّرد والعكس- بحسب القرائن السّياقيّة - في قوله تعالى: ﴿قَدۡ كَانَ لَكُمۡ ءَايَةٞ فِي فِئَتَيۡنِ ٱلۡتَقَتَاۖ فِئَةٞ تُقَٰتِلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخۡرَىٰ كَافِرَةٞ﴾[83]، على أنّه حُذف من الأوّل (مؤمنة) بدليل نظيره(كافرة) في الثّاني، وحذف من الثّاني (في سبيل الشّيطان) بدليل نظيره (في سبيل الله) في الأوّل[84]. وعن طريق هذا الدّليل يجري ملء الفراغات في الكلام بطريق الإحالة، ولو أردنا تنزيل الآية على الطّرد والعكس؛ لامتنع ذلك؛ لأنّ موقع الثانية (وأخرى كافرة) ليس على أنّها من التّأكيد المعنويّ للأولى، بل على أنّها – شأن الأولى- من البيان المُوضِحِ لما في لفظ فئتين من إبهامٍ، فكان الغرض منهما تفصيل وتوضيح ما في لفظ(فئتين) من إجمالٍ

82 جلال الدّين السّيوطيّ، نظم البديع، 100.

83 آل عمران: 13.

84 نظم البديع، 100.

وعمومٍ، وليس التّأكيد بواردٍ في هذا المقام، فلا يستقيم الطّرد والعكس، ولذلك جيء بالثّانية معطوفةً على الأولى.

لكن هذا **لا يمنع من أنّ الكلام الواحد قد يجمع الطّرد والعكس والاحتباك، ويحصل فيه الطّرد والعكس بغير الاحتباك**، وقد لا يحصل فيه الطّرد والعكس، كلّ ذلك يكون بحسب توجيه الدّلالة، وأمّا **حصول الطّرد والعكس بغير الاحتباك، وعدم حصوله في الكلام الواحد، وإن كان فيه احتباك**، فمن أمثلته قوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [85].

لو نظرنا في الألفاظ هنا في علاقتها بعضها ببعضٍ نجد **أنّ في الكلام صورتين؛ صورة يتحقّق فيها الطّرد والعكس بطريق نفي الضّدّ، وصورة لا يتحقّق فيها الطّرد والعكس**، فلا يكون في الكلام إلا نفي الضّدّ، وسأبيّن ذلك، أمّا الصّورة التي يتحقّق فيها الطّرد والعكس فعلى معنى أنّ المنعَم عليهم هم الذين سلموا من غضب الله والضّلال[86]، حيث الثّانية بدلٌ من الأولى، فيكون (الذين أنعمت عليهم) ضدّه المنفيّ (غير المغضوب عليهم ولا الضّالّين)، وهو من بدل الكلّ[87]، حيث منطوق (صراط الّذين أنعمت عليهم) هو مفهوم (غير المغضوب عليهم ولا الضّالّين)، وبالعكس منطوق (غير المغضوب عليهم ولا الضّالّين) هو مفهوم (صراط الذين أنعمت عليهم)، والمعنى: كلّ منعَمٍ عليهم هم غير مغضوبٍ عليهم ولا ضالّين، وبالعكس كلّ غير مغضوبٍ عليهم ولا ضالّين هم منعَم عليهم. والغرض من الثّانية حينئذٍ التأكيد، فكلّ واحدةٍ منهما ترتدّ في منطوقها ومفهومها إلى الثّانية لتقرّر معناها.

---

85 الفاتحة: 7.

86 الزّمخشريّ، الكشّاف، 1: 16.

87 الطّيبيّ، فتوح الغيب، 1: 759.

وأمّا الصّورة الثّانية التي لا يتحقّق فيها الطّرد والعكس فتكون على أنّ الثّانية صفةٌ للأولى وليست بدلَ كلٍّ، والوصفيّة تقتضي المخالفة في المعنى، أي أنّهم جمعوا بين النّعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان، وبين السّلامة من غضب الله والضّلال[88]، فلا يتحقّق فيها المعنى على الطّرد والعكس، **بل على نفي الضّدّ وحده**، فيكون (غير المغضوب عليهم) صفةَ (الّذين أنعمت عليهم)، أي الّذين صفتهم كذا وكذا "من إقامة الوصف مقام الموصوف لرسوخه فيه، فآذن ذلك بأنّ تلك الذّات جامعةٌ لهذين المعنيين، وإليه الإشارة بقوله[89]: "على أنّهم جمعوا بين النّعمة المطلقة وبين السّلامة من غضب الله"[90]، فيكون معنى الثّانية ليس هو معنى الأولى، إذ الأولى من العامّ، والثّانية من الخاصّ، أي الّذين جمعوا بين صفتي الإنعام والسّلامة من غضب الله والضّلال، فالثّانية وإن كانت من مقتضيات الأولى، إلا أنّ منطوقها لا يدلّ على مفهوم الأولى، والأولى أيضًا منطوقها ليس مفهوم الثّانية، **فكان الكلام من نفي الضّدّ وحده، والنّفي بالمخالف منه**، فالمغضوب عليهم والضّالّون خلاف المنعم عليهم؛ ذلك أنّهم وإن شاركوا المؤمنين في إنعامٍ كثيرٍ، إلّا أنه بيّن بالوصف أن ليس المراد إلّا نعمةً مخصوصةً، وعليه يكون المراد من الصّفة (غير المغضوب عيهم ولا الضّالّين) التّخصيص والإيضاح الحاصل بنفي الضّد.

وأمّا الاحتباك فلا يتحقّق فيه الطّرد والعكس هنا، وتحقّقه في الكلام على أنّ (أنعمت عليهم) يحيل إلى ضدّه في الثّانية (غضبت عليهم وأضللتهم)، و(المغضوب عليهم والضّالّون) يحيل إلى ضدّه في الأولى (المنعَم عليهم)، فحذف من كلّ طرفٍ ما يقابله، أي: (أنعمت على المنعَم عليهم، وغضِبتَ على المغضوب عليهم والضّالّين)، فالثّانية وإنْ كانت من مقتضيات الأولى، إلّا أنّها

88 الزمخشري، الكشاف، 1: 16.

89 يعني الزمخشري.

90 الطيبي، فتوح الغيب، 1: 759, 760.

مختلفة عنها، فهي ليست مقرّرةً للأولى في المعنى، فلا يكون في الكلام الطّرد والعكس.

وإذا كان الطّرد والعكس في هذه **الآية تحقّق بمعزل عن الاحتباك، فإنه قد لا يكون إلا به**، أعني بعد ملء الفراغات التي تحيل إليها الألفاظ، أي بعد نقل الكلام من الإيجاز إلى الإطناب في التّقدير، ومنه قوله تعالى في سورة الرّوم: ﴿مَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِأَنفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ ﴿٤٤﴾ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن فَضْلِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾، حيث قال الزّمخشريّ: "وتكرير الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ وترك الضّمير إلى الصّريح؛ لتقرير أنّه **لا يفلح عنده إلا المؤمن الصّالح**. وقوله: {إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْكافِرِينَ} تقريرٌ بعده تقريرٌ، على الطّرد والعكس"[91]. فحصل الطّرد والعكس هنا وفي ضمنه الاحتباك، وقد نزّل **الطّيبيّ** ما قاله الزّمخشريّ على هذه الآية، فقال: " فإنَّه تعالى قال أوّلاً: {وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ}، ثم علَّله بقوله: {لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِن فَضْلِهِ}، وكان من حقِّ الظّاهر: (لِيَجْزِيَهم)، فوُضعَ المُظهَرَ موضِعَ المضمَرِ؛ إشعارًا بالعِلِّيةِ[92]، وأنَّ الإيمانَ والعملَ آذنا بأنَّ الله وليُّ

---

91 الزمخشري، الكشاف، 3: **483**.

92 **العلّة**: عبارة عن معنىً يحلّ بالمحلّ فيتغيّر به حال المحلّ، وهي ما يتوقّف عليه الشّيء. أبو البقاء الكفوي، الكلّيّات، **620**. وأمّا العِلِّيَّة فتفيد مفهوم ترتّب شيء على شيء بأنْ يكون المقدّم علّةً موجبةً للتّالي، سواءٌ كانت علّةً ناقصةً أو تامّةً، كقولنا: إنْ كانتِ الشّمس طالعةً فالنّهار موجودٌ، أو معلولًا له، فإنّ وجود المعلول يستلزم وجود العلّة كقولنا: إنْ كان النهار موجودًا فالشّمس طالعةٌ، أو يكونا معلولي علّةٍ واحدةٍ، لا كيف ما اتفق وإلّا لكانت الموجودات بأسرها متلازمةً لكونها معلولةً للواجب تعالى، بل لا بدّ مع ذلك من اقتضاء تلك العلة ارتباط أحدهما بالآخر بحيث يمتنع الانفكاك بينهما. انظر في ذلك: عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه، **الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، الناشر: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية: 2019)، **2: 276**. وشهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي، **حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، الْمُسَمَّاة: عِنَايةُ القاضي وكِفَايةُ الراضي**

صاحبِهما حيثُ يَجزيه من فَضْله، فيكون مفهومُ {لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِن فَضْلِهِ} **الموافقُ** أنَّه يُحبّ المؤمن الصّالح، **مفهومُه المخالفُ** أنَّه لا يحبُّ الكافرَ، فقولُه: {إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ} بمَنطُوقه مقرِّرٌ لمفهوم السّابِق وبالعكس"[93].

فنرى أنّ الاحتباك جاء في موضعين تحقّق الطّرد والعكس فيهما، فانتقل في **الموافق** من لازم الجزاء من فضله إلى الولاية، ومن لازم الولاية إلى المحبّة، ثم انتقل إلى مفهومه المخالف من حرمان الكافرين من فضله، وما يلزم عن ذلك من أنّه لا يحبّ الكافرين. واختيار المخالف هنا؛ لأنّ الأوّل (ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصّالحات من فضله) ليس ضدًّا للثّاني (لا يحبّ الكافرين)، فضدّه يحبّ المؤمنين، فكان الثّاني بمنزلة الضّدّ من الأوّل. وفي الثّاني انتقل في الموافق من عدم محبّة الكافرين، إلى ملزومه الحرمان من الفضل؛ لأنّ الحرمان من الفضل لازمه عدم المحبّة، وليس العكس، وفي المخالف من جزاء المؤمنين من فضله، وما يلزم عن ذلك من محبّته لهم. **والخلاصة أنّ الأصل في الكلام**: (ليجزي الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات من فضله، ويحرم الّذين كفروا من فضله؛ لأنّه يحبّ المؤمنين ولا يحبّ الكافرين)، فحذف من كلّ كلام في الأوّل والثّاني ما يقابله، اعتمادا على القرائن السّياقيّة، وجاء الكلام **بأسلوب الاحتباك الضّدّي**، وآل **التّضاد فيه إلى التّناسب**، عبر ردّ الدلالة نفسها في المفهوم من منطوق كلّ واحدٍ منهما بطريق اللّزوم. والخلاصة أنّ الفرق الرئيس بين الاحتباك والطّرد والعكس أن

عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، (بيروت: دار صادر: 2010)، 3: 228. والتّهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، 2: 1205. وقد استعمل بعض البلاغيين هذا المصطلح الأصوليّ ومصطلحًا آخر هو (القياس) في تفسير حصول الطّرد والعكس في بعض المواضع على أساس ما في العِلِّيَّة من ترتّب شيءٍ على شيءٍ، وما في القياس من معنى تعقّل شيءٍ على آخر، أو على أساس طريقة إثبات الحكم في الكلام بالدلالة العقليّة.

93 الطِّيبيّ، فتوح الغيب،12: 260.

الأوّل من الإيجاز وأن الثّاني من الإطناب، وأنّه لا بدّ في الاحتباك مع الطّرد والعكس من لزوم الدّلالة في الكلامين واطّرادها وانعكاسها، على أن يكون مفهوم الأولى هو منطوق الثّانية، وبالعكس يكون مفهوم الثّانية هو منطوق الأولى، بأن تكون الثّانية بمنزلة التأكيد المعنويّ من الأولى.

ومنه التّذييل؛ وهو " أن يُذيّل المتكلّم كلامه بجملةٍ يتحقّق فيها ما قبلها "[94]، أي أنْ تشتمل الثّانية على معنى الأولى، لا على نفس الأولى بالمطابقة[95]، فلا بدّ من اختلاف في نسبتي الجملتين ليخرج التّكرار[96]، ويكون إمّا بالمنطوق وإمّا بالمفهوم[97]، فما كان منه بالمنطوق خارجٌ من الطّرد والعكس؛ لاتّفاق الكلامين في اللّفظ؛ من نحو قوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾[98]، فكان قوله تعالى: (إنّ الباطل كان زهوقًا) من قبيل التّأكيد في المنطوق لقوله: (زهق الباطل)، وقد اشتملت على زيادةٍ، فاختلفت النّسبة في الجملتين؛ لكون الأولى فعليّة والثّانية اسميّة، وكون الثّانية مؤكّدة بإنّ. وما كان منه بالمفهوم يشتبه بالطّرد والعكس، فإذا كان في الثّاني زيادةٌ معنى خرج من الطّرد والعكس، وإذا لم تكن فيه زيادة معنى فقد يحصل التّذييل بالطّرد والعكس، وقد لا يحصل، بحسب ملزومية الصّدر للعجز وبالعكس، أو بحسب ما في الثّانية من تقرير للمفهوم من الأوّل أو للكلام الدّالّ بمفهومه أو زيادة عليه، فقد يكون مفهوم الكلام الأوّل هو منطوق الثّاني، وبالعكس، وقد لا يكون، وسأضرب أمثلةً توضح ذلك، فمن الذي فيه زيادة معنى قول الحطيئة:

---

94 ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير، 387.

95 انظر: الدّسوقي، حاشية الدّسوقي، 2: 704.

96 انظر: المغربي، مواهب الفتّاح، 3: 226.

97 انظر: القزوينيّ، الإيضاح، 139.

98 الإسراء: 81.

قَوْمٌ إِذَا عَقَدُوا عَقْدًا لِجَارِهِمُ   شَدُّوا العِنَاجَ وَشَدُّوْا فَوْقَهُ الكَرَبا[99]

الأصل في الكلام: " إذا عقدوا عقدًا أحكموهُ وأوثقوه، كإحكام عقد الدّلو إذا شدّ عليها العِناج والكَرَب[100]، وليس هناك عناج ولا كَرب في الحقيقة، وإنّما هو مثلٌ "[101]، فليس مفهوم الأولى هو منطوق الثّانية؛ فلا تطّرد الدّلالة ولا تنعكس فيهما؛ لأنّ الشّطر الأوّل بمنزلة المشبّه والشّطر الثّاني بمنزلة المشبّه به، ولا تنعقد الدّلالة بواحد منهما من دون الآخر، وفي الثّاني زيادة معنىً ليست في الأوّل؛ لأنّ المجاز أبلغ من الحقيقة[102].

ومن الّذي ليس فيه زيادة معنى، وتطّرد الدّلالة فيه وتنعكس، قول الشّاعر ابن نباتة:

لَمْ يُبْقِ جُوْدُكَ لِيْ شَيْئًا أُؤَمِّلُهُ   تَرَكْتَنِيْ أَصْحَبُ الدُّنْيَا بِلَا أَمَلِ[103]

---

99 الحطيئة جَرول بن أوس، **ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السِّكيت**، النّاشر: نعمان طه، (القاهرة: مكتبة الخانجي: 1987)، 15.

100 الكَرَبُ هو العِنَاج، وهو سَيْرٌ يُشَدُّ في أسْفَلِ الدَّلْوِ ويُعْقَدُ في العَرَاقِيّ، وهو الصَّليب. سَلَمة بن مُسْلِم العَوْتبي الصُحاري، **الإبانة في اللغة العربيّة**، النّاشر: د. عبد الكريم خليفة، د. نصرت عبد الرحمن، د. صلاح جرّار، د. محمّد حسن عوّاد، د. جاسر أبو صفيّة، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة: 1999)، 3: 550.

101 أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن السِّيد البَطَلْيَوسي، **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**، النّاشر: مصطفى السقا، حامد عبد المجيد، (القاهرة: دار الكتب المصريّة: 1996)، 3: 175.

102 قال الطّيبيّ في حاشيته على الكشّاف: " يصف قومه بوفاء العهد، استعار للعهد عقد الحبل على الدلو، ثمّ رشّح الاستعارة مرةً بشدِّ العناج وأخرى بشدّ الكرب؛ لأنّهما للتّوثيق والاحتياط، بوعده". فتوح الغيب، 5: 253.

103 أبو النّصر عبد العزيز بن عمر بن نباتة السّعديّ، **ديوان ابن نباتة**، النّاشر: عبد الأمير الطّائي، (القاهرة: 1974)، 1: 208.

فمن نال كلّ أملٍ، أصبح في الدّنيا بلا أملٍ، "فكان عجز بيت ابن نباتة ملزوم صدره"[104] وبالعكس مَنْ كان بلا أملٍ، كان نالَ كلَّ أملٍ، وليس في الثّاني زيادة معنى بالمَثَل كما ذهب ابن أبي الإصبع[105]؛ لأنّ من شروط المثل استقلال معناه عما قبله[106]؛ وهذا تعلّق بما قبله بالفعل(تركتني).

وقد يكون التّأكيد للمفهوم من الكلام الأوّل لا للكلام الدّالّ بمفهومه[107]**، وحيث تكون الثّانية بيانًا وعلّةً للأولى، والأولى من مقتضيات الثّانية، فلا يستقيم في التّذييل الطّرد والعكس،** على ما نجده في بيت النّابغة الشّاعر:

وَلَسْتَ بِمُسْتَبْقٍ أَخًا لَا تَلُمّهُ عَلَى شَعَثٍ أَيُّ الرِّجَالِ المُهَذَّبُ[108]

فالنّفي قي صدر البيت المراد منه الإثبات على معنى: تقبّلْ من صديقك اعوجاج خُلُقهِ أو أبقِ ودّ صديقك على اعوجاج خُلُقهِ، أو اصبِرْ على اعوجاج خلُق صديقك، وجاء العجز بيانًا وعلّةً له على معنى: لا كامل من الرّجال، فكان المفهوم من الأولى هو منطوق الثّانية، ولا يصحّ العكس؛ لأن الثّانية أكّدت المفهوم من الأولى، لا الكلام الدّال بمفهومه فيها؛ إذ إنّ عدم وجود الكامل من الرّجال لا يدلّ

---

104 ابن أبي الإصبع، تحرير التّحبير، 391.

105 انظر: السّابق نفسه، 391.

106 ابن معصوم علي بن أحمد المدنيّ، أنوار الرّبيع في أنواع البديع، (2010)، 176. قال ابن معصوم: " وغلط من قال: إنّ التّذييل فيه أخرج مخرج المثل السّائر، بل هو من الضّرب الثّاني لعدم استقلاله بإفادة المراد ". وقال حبنّكة: " فالشّطر الثّاني من هذا البيت تذييل **أكّدَ مَفْهوم الشّطر الأوّل**، وهو ليس **ممّا يجري مجرى المثل** ". البلاغة العربيّة: 2: 86.

107 انظر: المغربيّ، مواهب الفتّاح، 3: 231. والدّسوقيّ، حاشية الدّسوقيّ، 2: 711.

108 النّابغة زياد بن معاوية الذّبيانيّ، ديوان النّابغة الذّبيانيّ، النّاشر: محمّد الطّاهر ابن عاشور، (تونس: الشّركة التّونسيّة للنّشر: 1976)، 56.

بمفهومه على قبول اعوجاج الخُلُق من الصّديق، أو الصّبر عليه أو إبقائه، وإن كان من مقتضاه. قال القزوينيّ: " فإنّ صدره دلّ بمفهومه على نفي الكامل من الرّجال، فحقّق ذلك وقرّره بعجزه"[109]؛ فهذا من التّذييل بالمفهوم، وفيه زيادة معنى لمجيئه بالمثل. وذهب السّبكيّ إلى أنّ صدر البيت لا يدلّ بمفهومه على عجزه؛ فقال: " وفي دعوى أنّ صدره دلّ على نفي الكامل بالمفهوم نظر؛ لأنّ معنى النّصف الأوّل: لا يدوم لك ودّ من لا تلمّ شعثه، سواءٌ أكان له شعثٌ، أو لم يكن، بل كان كاملاً. فكأنّه قال: مَنْ لم ترضَ بعيوبه، لا يحصل لك ودّه. وذلك لا يلزم منه، أنّه لا وجود للكامل"[110]. وقال المغربيّ في ذلك: " لأنّ ترك الصّبر على الجفاء ربّما كان معه وجود أخٍ، فيكون مهذّبًا في الأصل، فلا يحتاج معه إلى الصّبر"[111]. وهذا المفهوم من صدر البيت مبنيّ على تعليق جملة (لا تلمّه) بالنكرة (أخ) سواء كانت نعتًا له، أو حالًا منه، على معنى: كلّ أخٍ موصوفٍ بأنّه على شعثٍ أو كان على حال كونه على شعثٍ لا تبقيه لنفسك، إن لم تلمّه على شعثه؛ وهذا المعنى لا يقتضي أن لا مهذّب"[112]، **وأمّا المعنى الذي يقتضي نقي وجود المهذّب، فعلى** تعليق جملة(لا تلمّه) بضمير المخاطب في(لست)، أي " أنّ الإنسان إذا كان على هذه الحالة وهو أنّه لا يضمّ إليه مّن يطلب مودّته وأخوّته على ما فيه من الخصال الذّميمة، فلا يبقي لنفسه أخًا في الدّنيا، وإنّما قلنا: في الدّنيا؛ لأنّ النّكرة في سياق النّفي تعمّ، ومعلوم أنّه لو وجد في الدّنيا مهذّبون كثيرون وذوو أخلاقٍ طيّبة مرضيّة لم يقصد هذا الكلام على عمومه؛ لأنّه بَعْدَ أن يكون بهذه الحالة بأن لا يضمّ إليه أخا بشعثٍ يجد أخًا آخر مهذّبًا، فلا يصدق أن يكون بهذا الوصف، فلا يبقي لنفسه

---

109 الإيضاح، 139.

110 بهاء الدّين أحمد بن عليٍّ السّبكيّ، **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، النّاشر: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: المكتبة العصريّة: 2003)، 1: 612.

111 مواهب الفتّاح، 3: 231.

112 السّابق نفسه، 3: 231.

أخًا، فلزم من معنى هذا الكلام أنه لا مهذّب الأخلاق من أهل الدّنيا، ثمّ أكّد هذا المعنى **اللازم للمفهوم** من هذا الكلام بقوله: (أيّ الرّجال المهذّب) "[113]. فالأوّل يعني: أنّك لا تبقي مودّة أخٍ موصوفٍ بالشّعث او في حال الشّعث؛ وهذا لا ينفي وجود المهذّب، والثّاني: أنّك لا تبقي مودّة أخٍ في حال كونك لا تضمّه إليك مع شعثه؛ وهذا ينفي وجود الكمال في الرّجال. **والخلاصة** أنّ التذييل يكون بالمنطوق وبالمفهوم، وما كان منه بالمفهوم قد يشتبه بالطّرد والعكس، من جهة أنّ تقرير الثّانية للمفهوم من الأولى، قد يوهمُ أنّ الدلالة تطّرد وتنعكس فيهما، فكان أن رأينا أنّ ذلك قد يحصل إذا لم تكن في الثّانية زيادة معنىً بالمثل أو غيره على الأولى، وإذا لم تكن الثّانية علّةً وسببًا للأولى، وكان مفهوم الأولى هو منطوق الثّانية، وبالعكس بطريق اللّزوم؛ وهذا لا يكون في كلّ تذييل.

4- ما خرّجه بعض أهل الفنّ على الطّرد والعكس وليس منه

إنّ اقتراب الطّرد والعكس في مفهومه من بعض الفنون البلاغيّة كالعكس ونفي الضّدّ خاصّةً قد يُلبس على ما رأينا في الفقرة السّابقة، فتحتمل الدّلالة للطّرد والعكس ولغيره أحيانا، وقد يرجح أحدهما على الآخر بحسب تقدير المعنى في المقام الذي يأتي فيه، وهذا التّقدير مختلف عند أهل الفنّ، ولأجل ذلك اختلفوا في تخريج بعض الكلام على أنه من الطّرد والعكس أو من غيره كما في قوله تعالى في سورة التحريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾[114]، وهنا رأى الزّمخشريّ أنّ معنى الكلامين ليس واحدًا، وأنّ الثّانية ليست في معنى الأولى، قال: " فإن قلتَ: أليست الجملتان في معنىً واحدٍ؟ قلت: لا، فإنّ معنى الأولى أنّهم يتقبّلون أوامره ويلتزمونها ولا يأبونها ولا ينكرونها.

---

113 السّابق نفسه، 3: 230.

114 الآية: 6.

ومعنى الثّانية: أنّهم يؤدّون ما يؤمَرون به لا يتثاقلون عنه ولا يتوانون فيه"[115]. فكأنّه قصد أنّ الأولى تفيد طواعية ملائكة النّار له سبحانه مطلقًا، وأنّ الثّانية تفيد عدم توانيهم في فعل ما يُطلب منهم، و"أنّهم يُدخلون الكفّارَ النّارَ بجَدٍّ واختيارٍ، ويُغلظون عليهم"[116]. فكان في الثّانية تخصيص، وإبراز لكمال صفة الطّاعة فيهم؛ حتّى لا يسبق إلى الوهم أنّ من شأن النّفوس أنْ تملّ وتتكاسل في مثل ذلك، فأكّدت المعنى السّابق في الآية الأولى، وأزالت أيَّ وهمٍ يمكن أن يصيبها. وبناءً عليه فالرّاجح عندي أنّ **الطّرد والعكس** لا يحقّق المقصود هنا، ويبدو أنّ الطّيبيّ قد لمس ذلك، فجعل ما علّله الزّمخشريّ من الفرق بينهما مندرجًا في أنّ " الأولى لبيان موافقة الأمر في الباطن واعتقاد حقيقة الأمر والاعتراف به، والثّانية لبيان موافقة الأمر في الظّاهر؛ لأنّ الموافقة الإتيان بالمأمور به، فإنّ موافقة الشّيء ما يوجب ثبوت مقتضاه"[117]، فالأولى متعلّقة بالاعتقاد، والثّانية بالفعل، والفعل من مقتضيات الاعتقاد، ولذلك قال سبحانه: {ويفعلون} فجاء بالمخالف، من دون الضد(يطيعون)، على خلاف الظاهر؛ لأنّ المقصود ليس تأكيد طاعتهم فحسب، بل تأكيد فعلهم الطّاعة على النّحو المأمور به؛ وهذا ما رجّح عندي أنّ الجملتين من قبيل **نفي الضّدّ، والنّفي بالمخالف** منه. لكنّ ذلك لم يمنع الطّيبيّ من تنزيل الآية على الطّرد والعكس، فقال: "**ويمكن أن يُقال**: إنّه من الطّرد والعكس، ... مبالغةً في أنّهم لا تأخذهم رأفةٌ في تنفيذ أوامر الله والغضب له"[118]. فيكون المفهوم من قوله تعالى: (لا يعصون الله ما أمرهم) أنّهم يفعلون ما يؤمرون به، وبالعكس يرتدّ مفهوم (ويفعلون ما يؤمرون) إلى عدم معصيتهم لله تعالى في أمره، وجيء

---

115 الزّمخشريّ، الكشّاف، 4: 591.

116 أبو محمّد عبد الحقّ بن غالبٍ بن عطيّة الأندلسيّ، **المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، النّاشر: عبد السّلام عبد الشافي محمّد، (بيروت: دار الكتب العلميّة: 2001)، 5: 333.

117 الطّيبيّ، فتوح الغيب، 15: 510.

118 الطّيبيّ، فتوح الغيب، 15: 510.

بالثّانية للمبالغة في تأكيد طاعتهم لله عزّ وجلّ، وعدم توانيهم في فعل ما يُطلب منهم. فاختيار الطّرد والعكس يجعل الدلالتين من العموم المراد به مطلق الطّاعة، وتكون الثّانية مؤكّدةً لمعنى الأولى، بينما المراد بالثّانية دلالةٌ خاصّة لا يمكن أن تتأتّى في الأولى وحدها؛ وإن كانت من مقتضاها؛ لذلك رجح عندي بناءً على قول الزّمخشريّ السّابق وشرح الطّيبي له أنّ الكلام من قبيل نفي الضّدّ لا الطّرد والعكس.

وقد يكون ما وقع في استعمال بعض أهل الفنّ لمصطلح الطّرد والعكس في غير موضعه من قبيل السّهو، على نحو ما وجدتُ في تفسير ابن عاشور عند قوله تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ﴾ [119]، فقد جعل قوله تعالى: (كلٌّ في فلك) من الطّرد والعكس، "على أنها تُقرأ من آخرها كما تُقرأ من أوّلها "[120]. ولا يمكن تنزيل ما في الآية على الطّرد والعكس، بل هو من القلب[121] في الحروف، أو من العكس في الحروف[122]، قال السّيوطيّ: " من أنواع القلب، ويسمّى المقلوب المستوي وما لا يستحيل بالانعكاس، وهو أن يكون عكس البيت كطرده أي يُقرأ بعكس حروفه

---

119 يس: 40.

120 الطّاهر ابن عاشور، 23: 26.

121 قال ابن الصّيرفيّ: " ومن بديع القلب، ونوعه الغريب الصَّعب أنْ يُقرأ الكلام من آخره كما يُقرأ من أوّله، كقوله عزّ وجلّ: ﴿كُلّٞ فِي فَلَكٖ﴾ الأنبياء: 33". أبو القاسم عليّ بن منجب ابن الصيرفيّ، **الأفضليات**، (القاهرة: 2010)، 15. وانظر: شهاب الدّين محمود الحلبيّ، **حسن التّوسّل إلى صناعة الترسّل**، أكرم عثمان يوسف، (العراق: وزارة الثّقافة: 1980)، 307.وشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية: 2002)، 7: 171. والقزوينيّ، الإيضاح، 299.

122 انظر: يحيى بن حمزة العلويّ، **الطّراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، (بيروت: المكتبة العصريّة: 2002)، 3: 196.

من الآخر إلى الأوّل كما يُقرأ من الأوّل إلى الآخر"[123]. فهذا - كما ترى - من الذي يخصّ اللّفظ - لا مدلول اللّفظ - الذي إذا عُكِسَت حروفه في اللّفظ نفسه – لا في جملتين أو كلامين- من أوّلها إلى آخرها أو من آخرها إلى أوّلها لا يستحيل لفظه بالانعكاس.

وقد وقع في دراسة بعض المعاصرين الإطناب الكمّيّ حجاجيًا في القرآن الكريم، ما يوهم أنه من الطّرد والعكس، والتّحقيق أنّه ليس منه، وذلك أنّه جعل الإطناب بالنّفي والإثبات من الطّرد والعكس؛ وهذا لا يكون إلا في جملتين تقرّر الثّانية منهما معنى الأولى، وقد ذكر ابن الأثير في دراسته للضرب الثّاني من ضروب الإطناب بالنّفي والإثبات أنّه "أنْ يُذكر الشّيء على سبيل النّفي ثم يذكر على سبيل الإثبات، أو بالعكس، ولا بدّ أن يكون في أحدهما زيادة ليست في الآخر، وإلّا كان تكريرًا[124]، والغرض به تأكيد المعنى المقصود" [125]. والمثال الّذي ذكره الدكتور عبد الله الصّولة، قد ذكره ابن الأثير نفسه، وهو قوله تعالى: ﴿لَا يَسۡتَـٔۡذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ أَن يُجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلۡمُتَّقِينَ ۝٤٤ إِنَّمَا يَسۡتَـٔۡذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱرۡتَابَتۡ قُلُوبُهُمۡ فَهُمۡ فِي رَيۡبِهِمۡ يَتَرَدَّدُونَ﴾[126]، ونقل الصّولة كلام ابن عاشور عن الجملة الثّانية (إنما يستأذنك....): " إنّها كانت مغنيةً عن الجملة المؤكَّدة، وهي (لا يستأذنك....) لولا أنّ المراد من تقديم تلك الجملة التّنويه بفضيلة المؤمنين، فالكلام إطناب بقصد

123 السّيوطيّ: شرح عقود الجمان، 153.

124 بدا لي أنّ ما أراده ابن الأثير هنا بالتّكرير هو التّكرير لغير فائدةٍ سواء أكان باللفظ والمعنى أو بالمعنى وحده، وأنّ ما عناه بالزّيادة ما جاء لمعنى، وانظر ذلك في بابي التّكرير والإطناب عنده، ضياء الدّين نصر الله بن الأثير، المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، 2: 146. والطّراز، 2: 127.

125 وانظر: العلويّ، الطّراز، 2: 127.

126 التّوبة: 45.

التّنويه، والتّنويه من مقامات الإطناب"[127]. وإذا كان ابن عاشور رأى أنّ الجملة الثّانية قد احتوت بحكم انبنائها على القصر مفهومًا هو محتوى الجملة الأولى، فقد ذهب الصّولة إلى القول: " ولكن علينا بالمقابل أن نقول: إنّ الجملة الأولى قد احتوت بمفهومها هي أيضًا الجملة الثّانية " [128].

والسؤال هنا: هلِ الكلام هنا في الجهاد - بحسب القرائن السّياقيّة - على استئذان المؤمنين أو على استئذان غير المؤمنين؟ لا شكّ أنه على استئذان غير المؤمنين؛ لكونهم الفئة المستهدفة من الكلام بحسب سياق الآيات، إذن ما الدّاعي إلى تقديم عدم استئذان المؤمنين أوّلًا في الكلام، وهم في موقعٍ لا جِدال فيه في فعلهم؟ جواب ذلك على ما ذكره الطّاهر ابن عاشور وغيره، من أنّ الغرض منه **التّنويه بإخلاص المخلصين** من المؤمنين، وقوّة إيمانهم وتفانيهم في طاعة الله ورسوله والجهاد في سبيله بالمال والنّفس[129]. وإذا كان مبنى الطّرد والعكس على أنّ الثّانية فيه يجب أن تكون مقرّرةً للأولى في معناها، لأنّها بمنزلة التّكرار المعنويّ للأولى، كان تكرارها في المفهوم من الثّانية ليس من الطّرد والعكس، بل مبالغةً في التّنويه بعادتهم وبذكرهم، والتنويه من مقامات الإطناب على ما قاله ابن عاشور، وذلك أنّ الغرض من الكلامين أمران: التّنويه بذكر المؤمنين وعادتهم في الجهاد، وبيان الّذين من شأنهم الاستئذان خصوصًا، من غير المؤمنين، أي المنافقين، وهذان الأمران معًا لا يمكن تنزيل الكلام عليهما بطريق الطّرد والعكس، حيث تكون فيه الثّانية مقرّرةً معنى الأولى، وأنّها بمنزلة التّكرار المعنويّ من الأولى، فلا تكون إلّا للتّأكيد في المفهوم والمنطوق من الكلامين، وأيّ زيادةٍ

---

[127] ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، 10: 212.

[128] عبد الله الصّولة، الحجاج في القرآن، عبد الله الصّولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، (بيروت: دار الفارابي، 2001)، 381.

[129] محمّد عزّت دروزة، **التّفسير الحديث [مرتّب حسب ترتيب النّزول]**، (القاهرة: دار إحياء الكتب: 1963)، 9: 448.

في أحد الكلامين على الآخر تُخرج الكلام أن يكون من الطّرد والعكس، وقد رأينا الزّيادة في الأولى من التّنويه والعموم، والزّيادة في الثّانية من القصر والخصوص، وفوق كلّ ذلك أنّه ليس المقام لتأكيد تبرئة المؤمنين من الاستئذان، فلا يوجد قرينة تدلّ على اتّهامهم بالاستئذان، بل لبيان وتأكيد الّذين من شأنهم الاستئذان، والتّعريض بهم وبفعلهم الشّنيع. والله أعلم.

ومن تنزيل النّفي والإثبات في غير موضعه عند الدكتور الصّولة ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُواْ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِۚ أُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ وَفِي ٱلنَّارِ هُمْ خَٰلِدُونَ ۝١٧ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَۖ فَعَسَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ أَن يَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ ۝١٨﴾. حيث قال: "يُفهم من الجملة الأولى (وما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله) أنّ مساجد الله إنّما يعمرها غير المشركين، أي المؤمنون ممّن ينطبق عليهم مقياس الإيمان الصّحيح. ويفهم من الجملة الثّانية على القصر (إنّما يعمر مساجد الله من آمن بالله...) أنّ المشركين ليس لهم أن يعمروا مسجد الله أو مساجد الله بحيث يكون المصرّح به في الأولى وهو إقصاء المشركين مفهومًا من الثّانية، وهو مظهر من مظاهر الإطناب"[130]. وكان الدّكتور الصّولة قد نزّل الآية نفسها على أنها من الّتي يصرّح منطوق الثّانية فيها بالمفهوم من الجملة الأولى، وانتهى إلى أنّ فهمه لهذه الجملة مخالف تمامًا لفهم ابن عاشور إيّاها، فهو – يعني ابن عاشور- بعد أن أقرّ بكونها استئنافًا بيانيّا قال: " ومجيء صيغة القصر فيها مؤذن بأنّ المقصود إقصاء فرقٍ أخرى عن أن يعمروا مساجد الله غير المشركين الذين كان إقصاؤهم بالصّريح". (التّحرير والتنوير، **10: 141)**. والرّأي عندنا – والكلام هنا للدّكتور الصّولة -أنّ جملة (إنّما يعمر مساجد الله ...) جاءت لتوكيد جملة (ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله ......) ولا

130 عبد الله الصّولة، الحجاج في القرآن الكريم وخصائصه الأسلوبيّة، 379، 380.

يمنع ذلك من اعتبارها استئنافًا بيانيًّا؛ وهو رأي ابن عاشور، إذ التّوكيد والاستئناف البيانيّ يتداخلان"[131].

وأقول: إن التّوكيد والاستئناف البيانيّ لا يتداخلان إلّا جزئيًا، فالتأكيدُ يجري مجرى التّكريرِ في موافقةِ معنى الثّاني للأوّل، وليس كذلك الاستئناف البيانيّ[132]، إذ إنّ الجملة الثّانية فيه قد تكون مقرّرةً للأولى في معناها، وقد تكون من مقتضياتها، أو علةً لها، أو للتعجيب منها، إلى غير ذلك من دلالات سياقيّة أساسها أنّ في الأولى ما يثير تساؤل المخاطَب. هذا، وإنّ التوكيد والاستئناف البيانيّ كلاهما إيضاح وتبيين للمعنى في الأولى، لكن طريقة كل منهما مختلفة في ذلك، فطريقة التّوكيد هنا التّكرار، وطريقة الاستئناف البيانيّ الكشف والإيضاح، ويكون التّوكيد هنا بالتّكرار، ويكون الاستئناف البيانيّ بالتّكرار وغيره. والسّؤال بعد ذلك:

هل المراد من الأولى نفي عمارة المشركين للمسجد أو المساجد وإقصاؤهم من ذلك، وإثبات أنّ ذلك إنّما يكون للمؤمنين على ما تقتضيه إنّما من إثبات الحكم ونفيه، فيكون مفهوم الأولى هو منطوق الثّانية، وبالعكس، ويكون المقام مقام تأكيد على أنّ الثّانية من التّكرار المعنوي؟ أو أنّ المراد ليس نفي العمارة بل نفي الجمع بين متنافيين من المشركين: العمارة والكفر؛ لأنّ عمارة المشركين للمساجد قائمة حسّيًا، من السّقاية وغيرها من الخدمات، ولذلك قال معظم أهل التّفسير في معنى الأولى على أنه لا يستقيم لهم الجمع بين أمرين متنافيين[133]، وذلك ما يُشعَر به من مقارنة حالهم في فعل العمارة والكفر بالله عزّ وجلّ، وهذا يستدل عليه بقوله: (شاهدين) الّذي جعل قيدًا للنفي، فلا يرد معه

---

131 السّابق نفسه، 366، 367، 368، 369.

132 الاستئناف البيانيّ غير الاستئناف النّحويّ، فالأول يكون جوابًا لسؤالٍ مقدّرٍ قبله، من دون انقطاع بين الجملتين، وأمّا الثاني فتكون فيه الثّانية منقطعة في معناها عن الأولى.

133 الزّمخشريّ، الكشّاف، 2: 253. وبمثل قوله قال البيضاويّ والطّيبيّ والرّازيّ وغيرهم.

الطّرد والعكس، لأنّه لا يكون المقصود نفي العمارة عن المشركين مطلقًا، وإثباتها للمؤمنين، بل نفيها عن المشركين بقيد الكفر، أي على نفي استقامة الجمع بين المتنافيين، ويكون إثباتها للمؤمنين حينئذٍ ليس من منطوق الأولى، بل مما تثيره من تساؤلات بأهل الشأن المستحقّين لهذا الوصف، فيكون الجواب الكاشف لذلك في الثّانية الّتي يكون في مفهومها نفي العمارة عن غير المؤمنين من المشركين وغيرهم، فتكون مؤكّدةً للأولى في مفهومها جزئيًّا؛ لما فيها من استبعادٍ للمشركين وغيرهم من اليهود والنّصارى من غير المؤمنين عمومًا، لا استبعاد المشركين وحدهم، مما تفيده الأولى، على أنّ الأولى من الخاصّ والثّانية من العام، ويكون دخول المشركين من كونهم من غير المؤمنين، فلا يرد بذلك أيضا الطّرد والعكس على ما ذكره الدكتور الصّولة، لاختلاف مورد التّركيبين من جهة الخصوص والعموم، بل من جهة أنّه قصد بالثّانية تخصيص فئةٍ مخصوصةٍ من المؤمنين تستقيم عمارة المساجد منهم من دون غيرهم، إذ إنّها لا تستقيم من كلّ مؤمنٍ، وهذا ما يرجّح أن يكون قُصد بالثّانية التّبيين والتّوضيح، وإن كانت مؤكّدةً للأولى في ضمنها.

وقد يكون المراد من الأولى ليس نفي صحّة العمارة من المشركين بل نفي صحّة الافتخار بالعمارة منهم، أي لا يليق بالمشركين أن يفتخروا بعمارة مسجد الله بالمقارنة مع الشّرك، وثمّة ما يدلّ على أنّ المقام لنفي الافتخار، ويبدو ذلك من روايات عدّة متعلّقة في سبب نزول الآية الأولى[134]، فتكون الثّانية من البيان المقرّر لمن هم جديرون بالافتخار في عمارة مساجد الله، على قصر تحقّق العمارة

---

134 انظر: شهاب الدّين محمود بن عبد الله الحسينيّ الألوسيّ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، النّاشر: عليّ عبد الباري عطيّة، (بيروت: دار الكتب العلميّة: 1994)، 5: 258. ومحمّد عزّت دروزة، التّفسير الحديث، 9: 374.

على المؤمنين المتّصفين بهذه الأوصاف، كنايةً عن أنّهم هم الجديرون بأن يفتخروا لتحقّق العمارة منهم من دون غيرهم؛ إذ إنّ جدارتهم حينئذٍ مقترنة بالدّليل.

المبحث الثّاني: الوظائف النّصيّة[135] والتّداوليّة[136] لأسلوب الطّرد والعكس

ونتناول في هذا المبحث وظائف الطّرد والعكس في مجموعتين؛ الأولى: وظائف نصّيّة أساسيّة ملازمة له ملازمةً منطقيّةً، والثّانية: وظائف تداوليّة بعضها ملازم له، وبعضها مرنة متغيّرة مرتبطة بسياق وروده.

أوّلًا- الوظائف النّصّيّة الأساسيّة للطّرد والعكس

1-الزّيادة في الكلام

135 اختلف الدارسون كثيرًا في تحديد دلالة النّصّ (Text)، فهاليدي ورقيّة حسن مثلًا- كما يقول الدّكتور جميل عبد المجيد - وإن بدا أنّهما يقولان بتحقّق النّصّ في جملةٍ واحدةٍ أو أقلّ، لكنّهما يريان أنّ بداية دخول الجملة في دائرة النّصّ متى توقّف تفسير الجملة على الرّجوع إلى جملةٍ أخرى سابقةٍ أو لاحقةٍ، فإنّ الجملة – حينذاك – تكون قد انتقلت إلى دائرة النّصّ؛ حيث يكون فيها إحالة إلى سابقة أو لاحقة، ومن ثمّ ارتباطها بالّسابقة عليها أو اللّاحقة لها، وهنا يبدأ النّصّ".

M.A.K. Halliday and Ruqaiya Hasan: Cohesion in English, (London: Longman: 1976), P293.

وانظر ذلك في: البديع بين البلاغة العربيّة واللّسانيات النّصّيّة، (مصر: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب: 1998)، 418.

136 (Pragmatics) ترجمه معظم الدّارسين إلى التداولية، وقد آثر الدكتور سعد مصلوح ترجمته إلى (المقاميّة)، وذكر أنّه قرأها في: نبيل عليّ، **اللّغة العربية والحاسوب**،(الكويت: 1988). **من نحو الجملة إلى نحو النّصّ**، النّاشر: د. وديعة النّجم، و د. عبده بدوي، ضمن **الكتاب التّذكاريّ للدّكتور عبد السّلام هارون**، (الكويت: جامعة الكويت: 1990)، 418. وقد استعمل الباحث التداوليّة لشهرته في الدّراسات النّقديّة والبلاغيّة المعاصرة.

الطّرد والعكس من الزّيادة؛ أشار إلى ذلك السّيوطيّ، حين جعل " مقابله في الإيجاز الاحتباك "[137]، ونصّ التّهانويّ على أنّه "من إطناب الزيادة "[138]؛ لأنّ فيه إخراجًا للكلام زيادةً على أصل معناه، وهو "متعارف الأوساط"[139] أو الكلام العرفيّ عند البلغاء[140] أو ظاهر المقام[141]. وتأتي الزّيادة في الطّرد والعكس من " التّنصيص على الحكم المفهوم من الكلام الأوّل والتّصريح به"[142] مرّةً بالطّرد ومرّةً بالعكس، **وهذا يكون في البنية السطحيّة وحدها أو في البنية السطحيّة والعميقة للكلامين**، على نحو ما رأينا من مجيء الطّرد والعكس مع الاحتباك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِيَسۡتَـٔۡذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ وَٱلَّذِينَ لَمۡ يَبۡلُغُواْ ٱلۡحُلُمَ مِنكُمۡ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٖۚ مِّن قَبۡلِ صَلَوٰةِ ٱلۡفَجۡرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعۡدِ صَلَوٰةِ ٱلۡعِشَآءِۚ ثَلَٰثُ عَوۡرَٰتٖ لَّكُمۡۚ لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ وَلَا عَلَيۡهِمۡ جُنَاحُۢ بَعۡدَهُنَّۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيۡكُم بَعۡضُكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[143]، فكان منطوق الأمر بالاستئذان في هذه الأوقات خاصّةً، مفهومه عدم الحاجة إلى الاستئذان في غيرها، وبالعكس عدم الحاجة إلى الاستئذان في غير هذه الأوقات، مفهومه الأمر بالاستئذان في هذه الأوقات خاصةً، على معنى استأذنوا في هذه الأوقات خاصّةً، ولا تستأذنوا في غيرها؛ لأنّ عدم الحرج في غيرها يرتدّ إلى ثبوت وقوع الحرج فيها، وبالعكس ثبوت الحرج في

---

[137] جلال الدّين السّيوطيّ، الإتقان، 3: 251.

[138] التّهانويّ، كشّاف اصطلاحات الفنون، 2: 1131.

[139] أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، **مفتاح العلوم**، النّاشر: نعيم زرزور، (بيروت: دار الكتب العلميّة: 1987)، 276.

[140] بهاء الدّين أحمد بن علي السّبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، 1: 575.

[141] محمد بن عرفة الدّسوقيّ، حاشية الدّسوقيّ، 4: 164.

[142] كشّاف اصطلاحات الفنون، 2: 1131.

[143] النور: 58.

هذه الأوقات خاصة، يرتد إلى ثبوت عدم الحرج في غيرها، قال الطّيبيّ في التبيان: " ليكون قوله: {لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُناحٌ بَعْدَهُنَّ} كلامًا مقرّرا للأمر بالاستئذان في تلك الأوقات خاصّةً، فمنطوق الأمر بالاستئذان مقرّر لمفهوم رفع الجناح وبالعكس"[144]. وقد جرى الطّرد والعكس هنا بأسلوب **الأمر والنّفي**، وفي ضمنه **الاحتباك** على تقدير: استأذنوا في هذه الأوقات خاصّةً ولا تستأذنوا في غيرها؛ لثبوت الحرج فيها، ونفي ثبوت الحرج في غيرها.

2- تكثير الفائدة

فلا بدّ في زيادة الكلام من أن يكون ذلك لفائدةٍ، إذ كلّما زاد الكلام - سواءٌ كانت هذه الزّيادة من مقتضيات المقام، أم من مقتضيات الصّنعة الكلاميّة أم من مقتضيات كليهما- زادتِ الفائدة، قال الجاحظ: "وربّما رأيت الإكثار أحمدَ من الإيجاز. ولكلٍّ مذهبٌ ووجه عند العاقل. ولكلّ مكانٍ مقال، ولكلّ كلامٍ جواب. مع أنّ الإيجاز أسهل مرامًا وأيسر مطلبًا من الإطناب، ومن قدر على الكثير كان على القليل أقدر"[145].

والطّرد والعكس فيه تكثيرٌ للفائدة بتفصيل الحكم وبسطه أكثر عبر تكراره في المفهوم والمنطوق من الكلام، وتلوينه بصياغاتٍ مختلفةٍ تدلّ على المقدرة الفنّيّة للمتكلّم، وفيه إشراك المتلقي في إنتاج الدّلالة، من إدراكه للكلام التّالي في المفهوم قبل الوصول إليه، ثم ردّه المفهوم من الثّاني إلى منطوق الأوّل، فينتقل من لازم المنطوق إلى ملزومه في الأوّل، ومن ملزوم المنطوق في الثّاني إلى

---

144 الطّيبيّ، 212. وقد أشار الزّمخشريّ إلى الطّرد والعكس في هذا الموضع، وإن لم يذكره صراحةً، قال الطّيبيّ في فتوحه: " وإليه أشار بقوله: "وكان كلاماً مقرّراً للأمر بالاستئذان". الطّيبيّ، فتوح الغيب، 11: 144.

145 الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحرٍ، **رسائل الجاحظ**، النّاشر: عبد السلام محمّد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجيّ: 1964)، 4: 152.

لازمه، فيتحقّق به ما يقصده المتكلّم من تأكيد الدّلالة وتقريرها[146]، إلى حدّ الإشباع[147]، وإذا ما علمنا أن بنية الطّرد والعكس فيها خفاءٌ وغموض، وليست متاحةً بسهولة في معظم الأحيان، لا سيّما عندما يكون الطّرد والعكس في البنية العميقة أو الخفية للكلام، فلا يمكن الوصول إليه إلّا بضربٍ من التأويل، أدْركنا القيمة الفنّيّة لهذا الأسلوب في جمعه بين فائدتي الإقناع والإمتاع معًا. ومن الشواهد القرآنية التي تفرّد الصرصريّ[148]بتنزيلها على الطّرد والعكس قوله تعالى: ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يَمۡسَسۡكَ بِخَيۡرٖ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[149]، فقال: "حجّةٌ مؤكّدةٌ لما قبلها على التّوحيد، بدليل الطّرد والعكس نحو قوله تعالى: ﴿مَّا يَفۡتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحۡمَةٖ فَلَا مُمۡسِكَ لَهَاۖ وَمَا يُمۡسِكۡ فَلَا مُرۡسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [فاطر: 2]، وتقريره: أنّ الله -عزّ وجلّ- هو الذي يدور النّفع والضّرّ والخير والشّرّ مع إرادته وجودًا وعدمًا، وكلُّ مَنْ كان كذلك فهو الإله الحقُّ، فالله-عزّ وجلّ-هو الإله الحقّ، ومقدّمتاه بيّنتان"[150]. أي يستوي في قدرة القادر على النّفع والضّرّ والخير والشّرّ إرادةُ

---

146 أشار الزّمخشريّ والطّيبيّ إلى هاتين الفائدتين في الطّرد والعكس. انظر: الكشّاف، 3: 472، 483. و 11 : 145. والتبيان، 212.

147 قال العسكريّ في الصّناعتين: "قال أصحاب الإطناب: المنطق إنما هو بيان، والبيان لا يكون إلا بالإشباع، والشّفاء لا يقع إلّا بالإقناع، وأفضل الكلام أبينه، وأبينه أشدّه إحاطةً بالمعاني، ولا يحاط بالمعاني إحاطةً تامّةً إلّا بالاستقصاء"، 190. وانظر الدّراسة القيّمة للدكتور نور الهدى باديس، **بلاغة الوفرة وبلاغة النّدرة مبحث في الإيجاز والإطناب**، (بيروت: المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر: 2008)، 122وما بعدها.

148 نجم الدّين سليمان بن عبد القويّ الطّوفيّ الصّرصريّ الحنبليّ، **الإشارات الإلهيّة إلى المباحث الأصوليّة**، النّاشر: محمّد حسن إسماعيل، (بيروت: دار الكتب العلميّة: 2005)، 336.

149 الأنعام: 17.

150 الإشارات الإلهيّة، 336.

وجودها وعدمها أو ديمومتها وزوالها[151]، فكان مفهوم الأولى هو منطوق الثّانية من جهة أن المسّ بالخير تقرير لسلب الضّرر، ومفهوم الثّانية هو منطوق الأولى من جهة أنّ المسّ بالشّرّ تقرير لسلب النفع المقدّر جوابًا للثّاني، ولمّا كان الضّر في مقابل النّفع، والخير مقابله الشّرّ اكتفى بذكر واحدٍ منهما في الطّرفين وحذف منه الآخر؛ لأن الضّرّ لا يقابله الخير، بل النّفع، فكان أن جعله في مقابلة الأعمّ (الخير) الذي يشمل النّفع وغيره، ليكون المذكور دليلًا على المحذوف، ففيه الاحتباك[152]، ثمّ لمّا كان قوله تعالى: (فهو على كلّ شيءٍ قدير) متعلّقًا بكلّ واحدٍ من النّفع والضّرّ والخير والشّرّ وجودًا وعدمًا وديمومةً وزوالًا، كان الأحسن أن يكون تأكيدًا للجوابين، وليس جوابًا للشّرط، قال أبو حيّان: "وَلَوْ قِيلَ: إِنَّ الْجَوَابَ مَحْذُوفٌ لِدَلَالَةِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ لَكَانَ وَجْهًا حَسَنًا وَتَقْدِيرُهُ: فَلَا مُوصِلَ لَهُ إِلَيْكَ إِلَّا هُوَ، وَالْأَحْسَنُ تَقْدِيرُهُ: فَلَا رَادَّ لَهُ؛ لِلتَّصْرِيحِ بِمَا يُشْبِهُهُ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦۚ﴾ [يونس: 107]، ثمّ أَتَى بَعْدُ بِمَا هُوَ شَامِلٌ لِلْخَيْرِ وَالشَّرِّ، وَهُوَ قُدْرَتَهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ "[153]. ولا شكّ أنّ السّياق يرجّح التّأكيد في قوله تعالى: (فهو على كلّ شيءٍ قديرٌ)؛ لما يكون به من إسناد الحكم إلى القادر على إرادة النّفع والضّرّ والخير والشّرّ في كلّ حالٍ من الأحوال وجودًا وعدمًا وديمومةً وزوالًا في الشّرطين معًا، وليس في واحدٍ منهما، كما لو جُعل جوابًا للثّاني، ولأنّ الآية جاءت في مقام إقامة الحجّة على " أنّه سبحانه المنفرد بالخلق والاختراع والمتصرّف في

---

151 الكشّاف، 2: 10.

152 الطّاهر ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، 7: 136.

153 البحر المحيط، 4: 456. وقال الخفاجيّ في ذلك: "وقوله: {فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدُيرٌ} [سورة الأنعام، الآية: 17] تأكيد للجوابين لأنّ قدرته على كلّ شيءٍ من الخير والشّرّ تؤكّد أنّه كاشف الضّرّ وحافظ النّعم ومديمها، ومن قال: إنّه وَهْمٌ، فقد وَهِمَ، إذ لا وجه لما ذكره. وقوله: "إذ لا تعلّق له بالجواب الأوّل، بل هو علّة الجواب الثّاني " ظاهر البطلان؛ إذ القدرة على كلّ شيء تؤكّد كشف الّضرّ وإنكاره مكابرة ". حاشية الخفاجي، 4: 34.

عباده بما يشاء والقدير على كلّ شيءٍ، ونفي هذه الصّفات عمّن سواه سبحانه "[154]، فكان في تنزيل الآية على الطّرد والعكس مع الاحتباك مزيدٌ من تأكيد هذا الحكم في المفهوم والمنطوق، وفيه مزيدٌ من التّفصيل والإشباع والكشف له في نفوس المخاطبين؛ ليذعنوا إليه ويسلّموا له.

3- السّبك والحبك[155]

---

[154] أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطيّ، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتّعطيل في توجيه المتشابه اللّفظ من آي التّنزيل، النّاشر: عبد الغنيّ محمّد علي الفاسي، (بيروت: دار الكتب العلميّة)، 1: 148.

[155] في الدّراسات النّصّيّة السّبك (Cohesion) التّماسك النّحويّ، والحبك (Coherence) التّماسك الدّلاليّ، وكان من الدّراسات البديعيّة الرّائدة في هذا المجال دراستان: الأولى للدّكتور محمّد عبد المطلب، **بناء الأسلوب في شعر الحداثة التّكوين البديعيّ**، (مصر: دار المعارف: 1995)، رأى فيها أن " التّكرار هو الممثّل للبنية العميقة التي تحكم حركة المعنى في مختلف أنواع البديع في أربعة محاور": 142. وقد خالفه في ذلك الدّكتور جميل عبد المجيد رائيًا في هذا القول " توهّمًا وإيهامًا بأصالة النّظريّة اللّسانية المعاصرة في التّراث ...وقد يرجع هذا التّوهّم والإيهام – على قوله- إلى عدم رجوع المؤلّف إلى المصادر الأمّ في الدّرس اللّساني المعاصر". **البديع بين البلاغة العربية واللّسانيّات النّصّيّة**، 57. وكان الدّكتور عبد المجيد أخذ على الدكتور عبد المطلب أيضًا " تهميشه تحليل الظّاهرة البديعيّة المقصودة مع بروز تحليل الظّواهر الأخرى المصاحبة، ...وقد يرجع التّهميش – عند الدكتور عبد المطلب على حدّ قوله -إلى النموذج المختار نفسه". السّابق نفسه: 55,54. والثّانية: دراسة الدّكتور عبد المجيد السّابقة التي هي أكثر تنظيمًا ونصبًا للهدف، لكنّها لم تكن شاملةً، ولم تُتْبَع بدراساتٍ أخرى كاشفةٍ عن أثر البديع في تكوين الدّلالات النّصّيّة. ولا بدّ أن أنوّه بالدراسة القيّمة للدّكتور محمّد العبد: **حبك النّصّ منظورات من التّراث العربيّ**، (القاهرة: مجلة الدّراسات اللّغوية: 2001: ديسمبر- أكتوبر)، م2:ع3. وقد ذهب الدّكتور العبد إلى أنّ الدّكتور عبد المجيد "سبق إلى محاولة ربط الفنون البديعيّة المعنويّة بالعلاقات الدّلاليّة الّتي تناسبها عند يوجين نايدا Eugene Nida، ولكن فاته عددٌ غير قليلٍ من تلك الفنون المعنويّة التي نرى لها أثرًا مباشرًا في

إنّ صنعة الكلام وإحكامه تقومان في أساسهما على معياري السّبك والحبك، وهما من أهمّ معايير النّصيّة، وبرزت هاتان القيمتان الفنّيّتان لدى الكثيرين من أهل الفنّ في استحسانهم لكلام العرب[156]، وتعدّان من الإعجاز القرآني[157]؛ وهذا من المعلوم الّذي لا يحتاج للاستدلال عليه، وإذا كان من وسائل السّبك الإحالة والتّضمين والاستبدال والحذف والوصل والتّكرار والأدوات المعجميّة والتوازي النّحويّ...، فإنّ من وسائل الحبك العناصر المنطقيّة كالسّببيّة والعموم والخصوص، والإسناد والزّمن والمقابلة والسّؤال والجواب والموقع الإعرابيّ والعلامة الإعرابيّة[158]، واللزوم والتّقرير. وإذا أردنا تنزيل الطّرد والعكس على السّبك والحبك، وجدنا أنّ ذلك يجري فيه بطرقٍ عدّةٍ؛ أوّلها: التّكرار على أساس أنّ أحد الكلامين في المنطوق والآخر في المفهوم، حيث يكون الكلام

تحقيق الحبك بين منطوقين أو أكثر؛ كالسّلب والإيجاب، والاستشهاد والاحتجاج": 151. وأضيف نفي الضّدّ، والطّرد والعكس اللّذين لم يقف عندهما أحدٌ من هؤلاء الدّارسين الأفاضل على أهمّيتهما، ربما لقلّة دورانهما في دراسات البلاغيين وغيرهم من أهل الفنّ.

[156] قال الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر: " وأجود الشّعر ما رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنّه قد أُفرغ واحدًا، وسبك سبكًا واحدًا"، **البيان والتّبيين**، (بيروت: دار ومكتبة الهلال: 2010)، 1: 75. وعرّف ابن منقذ السّبك بأنّه: " أن تتعلّق كلمات البيت بعضها ببعض من أوّله إلى آخره " أبو المظفّر أسامة بن منقذ، النّاشر: د. أحمد أحمد بدوي، د. حامد عبد المجيد، الأستاذ إبراهيم مصطفى (الجمهوريّة المتّحدة: وزارة الثّقافة)، 163. وذكر في موضع آخر أنّ " خير الكلام المحبوك الذي يأخذ بعضه برقاب بعضٍ "، 163.

[157] انظر: البقاعي إبراهيم بن عمر، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي). وتناسق الدّرر في تناسب السّور: جلال الدّين عبد الرّحمن السّيوطي، النّاشر: عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلميّة: 1986).

[158] انظر في ذلك: جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللّسانيّات النّصّيّة، 79. ومحمّد العبد، حبك النّصّ منظورات من التّراث العربيّ، 130. ومحمّد حماسة عبد اللّطيف، **بناء الجملة العربيّة**، (القاهرة: دار غريب: 2003)، 87.

الثّاني نصًّا في المفهوم من الكلام الأوّل وبالعكس: الكلام الأوّل يكون نصّا في المفهوم من الكلام الثّاني؛ وهذا يجعل من التّكرار ضربًا من ضروب الإحالة، بمعنى: أنّ الأوّل يحيل إلى الثّاني والثّاني يحيل إلى الأوّل، ومن ثمّ يحدث السّبك بين الكلامين ويتعالقان في اللّفظ وفي المعنى. والثّاني: أنّ موارد الكلامين واحدة في المعنى، وإن اختلفا في مادتهما وفي مفهومهما، وذلك أنّ الكلام الثّاني مشابكٌ للأوّل ومداخل في ضمنه بالتّقرير. والثّالث: اللّزوم الدّلاليّ بين المنطوقين من حيث إنه يلزم من تقرّر معنى أحدهما تقرّر معنى الثّاني. والرّابع: العكس الدلالي من حيث إنه يلزم من منطوقٍ الأوّل مفهوم الثاني، وبالعكس يلزم من منطوق الثّاني مفهوم الأوّل.

ويمكن التّمثيل لذلك بقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[159]، وقع الطّرد والعكس في قوله تعالى: (فلا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ ولَا جِدَالَ في الحجّ) وقوله تعالى: (وما تفعلوا من خيرٍ يعلمه الله)، فنجد أنّ موارد التّركيبين واحدة في المعنى، إذ إنّ عدم الرفث والفسوق والجدال يعني فعل الخير، كما أن فعل الخير يعني ترك الشرّ من الرفث والفسوق والجدال، فكان المفهوم من الأوّل هو منطوق الثّاني، وبالعكس المفهوم من الثّاني هو منطوق الأوّل، بالتّنصيص، ويلزم من تقرّر معنى إحداهما تقرّر معنى الأخرى، فحصل السّبك والحبك، على أنّ النّهي عن الشّيء أمر بضدّه، وبالعكس الأمر بالشّيء نهيٌ عن ضدّه، فكانت كلّ واحدةٍ من الجملتين مسبوكةً ومحبوكةً مع الأخرى؛ لاشتمالها عليها في المفهوم من الكلامين، ثم بتحقيق المفهوم في المنطوق بعده ثم قبله، مرّةً بطريق الإحالة البعدية ثم مرّةً أخرى بطريق الإحالة القبلية. هذا كلّه إذا نزّلنا الكلام على النّهي والأمر بطريق الطّرد والعكس، وأما إذا

---

159 الحجّ:197.

كان جُعل قوله تعالى: (وما تفعلوا من خير) على أنّه تفسير لقوله تعالى: (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج أي لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا بضبط أنفسكم بالتقوى، فلا يحصل منكم النّهي السّابق، ويكون الكلام حينئذٍ من قبيل التّذييل؛ لأن في الثّانية زيادة معنىً على الأولى. وقد نزّل الزّمخشريّ الآية على المعنيين، فقال عند قوله تعالى: (وما تفعلوا من خير): "حثّ على الخير عقيب النّهي عن الشّرّ وأن يستعملوا مكان القبيح من الكلام الحسن، ومكان الفسوق البرّ والتّقوى ومكان الجدال الوفاق والأخلاق الجميلة "[160]؛ فهذا المعنى من تنزيل الآية على الطّرد والعكس الّذي قد يشوبه ما في قوله تعالى: (وما تفعلوا من خير) من عموم لا يتناسب ربما مع تخصيص الكلام السّابق للنّهي عن المذكورات خاصّةً. وقال أيضًا في المعنى الثّاني لقوله تعالى: (وما تفعلوا من خيرٍ): " أو جُعل فعل الخير عبارةً عن ضبط أنفسهم حتّى لا يوجد منهم ما نهوا عنه، ينصره قوله تعالى: (وتزوّدوا فإنّ خير الزّاد التّقوى) "[161]؛ فهو قرينة التّذييل، وقد رجّحه الطّيبيّ على الطّرد والعكس بسبب القرينة السّابقة[162]. وإذا كان التّذييل يجعل الثّانية مفسّرةً للأولى، على أنّها من البيان بعد الإبهام، كانت الثّانية في الطّرد والعكس بمنزلة التأكيد اللّفظيّ للأولى، بطريق التّكرار في المفهوم والمنطوق، والتّلازم الدّلاليّ الحاصل بالنّهي والأمر بضده، وما جاء في الخير من عموم وإطلاق يُخّصص بقرينة الكلام السّابق بردّ الدلالة في الثاني إلى الأوّل، ، وإن كان مرادًا منه العموم، على أنّ الأصل: لا تفعلوا الرّفث والفسوق والجدال من الشّرّ وافعلوا البرّ والتّقوى والوفاق من الخير، فحذف من كلٍّ ما يقابله بدليل الآخر على الاحتباك، قال أبو حيّان: " وَخُصَّ الْخَيْرُ، وَإِنْ كَانَ تَعَالَى عَالِمًا بِالْخَيْرِ وَالشَّرِّ، حَثًّا عَلَى فِعْلِ الْخَيْرِ، وَلِأَنَّ مَا سَبَقَ مِنْ ذِكْرِ فَرْضِ الْحَجِّ، وَهُوَ خَيْرٌ، وَلِأَنْ نَسْتَبْدِلَ بِتِلْكَ الْمَنْهِيَّاتِ

160 الكشّاف، 1: 244.

161 الكشّاف، 1: 244.

162 انظر: فتوح الغيب، 3: 294، 295.

أَضْدَادَهَا، فَنَسْتَبْدِلَ بِالرَّفَثِ الْكَلَامَ الحسن والفعل الجميل، وبالفسوق الطّاعة، وبالجدال الْوِفَاقَ، وَلِأَنْ يَكْثُرَ رَجَاءُ وَجْهِ اللَّهِ تَعَالَى، وَلِأَنْ يَكُونَ وَعْدًا بِالثَّوَابِ"[163]، وقد سبقه الزّمخشريّ إلى مثل هذا التّقدير كما رأينا[164]، وإلى مثل ذلك ذهب ابن عاشور، فقال: "وَقَوْلُهُ: وَما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ عَقَّبَ بِهِ النَّهْيَ عَنِ الْمَنْهِيَّاتِ لِقَصْدِ الِاتِّصَافِ بِأَضْدَادِ تِلْكَ الْمَنْهِيَّاتِ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: لَا تَفْعَلُوا مَا نُهِيتُمْ عَنْهُ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ فَمَا تَفْعَلُوا يَعْلَمْهُ اللَّهُ"[165]، فيكون الانتقال من المقابل في الأوّل إلى مقابله في الثّاني المستفاد من منطوق الأوّل في المفهوم، وبالعكس، ولا شكّ أنّ المقام مقام تأكيدٍ وعنايةٍ بشأن الحجّ الّذي هو من الشّعائر المقدّسة التي يجب على المخاطَب ألّا يفعل فيها إلّا الخير، ويترك الشّرّ، وإيثار النّفي " للمبالغة في النّهي والدَلالة على أن ذلك حقيقٌ بأن لا يكون، فإنّ ما كان مُنْكراً مستقبَحاً في نفسه ففي تضاعيفِ الحجِّ أقبحُ"[166]، ويناسبه الطّرد والعكس لمزيد العناية بهذا الحكم وتأكيده في نفس المخاطب. وإذا قدّرنا أنّ النّهي عن المنهيات السّابقة من قبيل العموم، أي عموم جميع المعاصي[167] كان الانتقال من الشّر المطلق إلى الخير المطلق، أو كان الكلام الثّاني حثًّا على فعل الخير إثر النّهي عن الشّر[168].

ومن ذلك أيضًا، أي ما يجري من السّبك والحبك في الطّرد والعكس بطريق نفي الضّدّ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيۡبَ فِيهَا قُلۡتُم مَّا

[163] البحر المحيط، 2: 289.

[164] الكشّاف، 1: 244.

[165] التّحرير والتّنوير، 2: 233.

[166] أبو السّعود محمّد بن محمّد، **تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ)، 1: 207.

[167] انظر: المحرّر الوجيز، 1: 273.

[168] انظر: أبو السّعود، إرشاد العقل السّليم، 1: 207.

نَدۡرِي مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنّٗا وَمَا نَحۡنُ بِمُسۡتَيۡقِنِينَ﴾[169]، على أنّ الأصل: نظنّ ظنًّا، على إثبات الظّنّ مع نفي ما سواه[170]، وهو اليقين، بطريق النّفي والاستثناء، ثم تأكيد ذلك بنفي اليقين، أي نفي الضّدّ، فكان مورد التّركيبين واحدًا[171]، فتحقّقق فيهما السّبك والحبك، في المفهوم والمنطوق على أساس إثبات الظّنّ ونفي اليقين. وأمّا إذا قدّرنا أنّ المراد بالظّنّ هنا السّخريّة[172]على تحقير ظنّهم[173]، بقرينة الكلام التّالي في قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمۡ سَيِّـَٔاتُ مَا عَمِلُواْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾ الجاثية: 33، أو ظنًّا قليلًا[174]، على إثبات الظّنّ القليل، من دون الكثير، وعلى أنّ المصدر الظّنّ يفيد النّوعية لا التّأكيد، فلا يكون مورد التّركيبين واحدًا، ولا يستقيم الطّرد والعكس، ولا يكون إلّا نفي الضّدّ وحده، لوجود زيادةٍ في الأولى على الثّانية. وإذا نظرنا في المقام نجد أنّ المقصد فيه يتّجه إلى تأكيد ظنّهم المطلق، من دون تقييده بقلّةٍ أو ضعفٍ أو تحقيرٍ، ودليل ذلك استعمال أسلوب الحصر المفيد تأكيد الظّنّ، " وزيد نفي ما سوى الظّنّ توكيدًا بقوله: (وما نحن بمستيقنين)"[175] ، أي أنّ (إن نَّظُنُّ إلاّ ظَنًا) لمّا دلّ بمفهومه على نفي سوى الظن، وهو اليقين، أكّد بمنطوق قوله: (وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ) ذلك المفهوم، فيكون

---

169 الجاثية: 32.

170 الزّمخشري، الكشّاف، 4: 293.

171 الطّيبيّ، حاشية الطّيبيّ، 14: 260.

172 أبو حيّان، البحر المحيط، 9: 427.

173 القزوينيّ، الإيضاح، 42.

174 أبو العبّاس البسيليّ التّونسيّ، نكت وتنبيهات في تفسير القرآن المجيد، النّاشر: الأستاذ محمّد الطّبرانيّ، (المملكة المغربيّة: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة: 2008)، 3: 508.

175 الزّمخشريّ، الكشّاف، 4: 293.

من باب الطّرد والعكس"[176]، ويكون الكلام من المسبوك المحبوك المبسوط لمزيدٍ من توكيد الحكم.

وقد يخفى السّبك والحبك في الكلام، بسبب غموض الصّياغة وصعوبة تنزيلها على الطّرد والعكس إلّا بعد ردّها إلى الأصل في بنيتها العميقة اعتمادًا على قرينة السّياق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓاْ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً ۚ وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ ۗ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾ أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ ۗ﴾[177]، فجملة (ولا تظلمون فتيلا) متمّمة لجملة (متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتّقى) على أنّ الأولى من العموم، والثّانية من الخصوص للمخاطبين، أي متاع الدنيا فانٍ، ونعيم الآخرة مؤبّد، فهو خير لمن اتّقى المعاصي وامتثل أمر الله فيما أحبّ، وفيما كان شاقًا من قتالٍ وغيره، وجاءت جملة (ولا تُظلمون فتيلًا) من التّذييل المتمّم لما سبق بطريق المثل، على أساس أنّكم أيّها المخاطبون ينالكم أجر كلّ ما تقومون به من أعمال تكلّفون بها، فيكون ذلك من التّحفيز لهم، ولغيرهم على فعل المشّاق من الأعمال من القتال ونحوه، وألّا يتردّدوا فيه، لأنّ الموت حالّ في أيّ مكانٍ يكونون فيه، سواءٌ أكانوا قاعدين في بيتهم أم قائمين يقاتلون، فتكون جملة(أينما تكونوا يدرككم الموت) من البيان الكاشف -على سبيل العموم- لتأكيد وقوع الموت بهم بأيّ حالٍ كانوا فيه، سواءٌ أكانت قيدًا للفعل (قل) على أنّها من الجواب لسؤالهم الثاني(لولا أخّرتنا لأجل قريب) بطريق اللّف والنّشر، أم كانت إخبارًا جديدًا على سبيل الاستئناف البيانيّ لقوله تعالى: (ولا تظلمون فتيلا)، فتكون تذييلًا آخر بطريق

---

[176] الطّيبيّ، حاشية الطّيبيّ، 14: 260.

[177] النّساء: 77، 78.

المثل أيضًا؛ وفي كلا الحالين لا يكون تنزيل الكلام على الطّرد والعكس؛ لاختلاف مورد التركيبين، ولا بد لتنزيله على الطّرد والعكس من أن يكون (أينما تكونوا) قيدًا لقوله: (ولا تظلمون فتيلًا) في مقابل (يدرككُم الموت ولو كنتم في بروجٍ مشيّدةٍ)، قال الزّمخشريّ: " ويجوز أن يتّصل بقوله: (وَلا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا) أي ولا تُنقصون شيئًا ممّا كتب من أجالكم أينما تكونوا في ملاحم حروبٍ أو غيرها، ثم ابتدأ قوله: (يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ) والوقف على هذا الوجه على أينما تكونوا "[178]؛ وهذا الاتّصال يجعل الآيتين مسبوكتين ومحبوكتين معًا بطريق الطّرد والعكس على أن الثّانية تقرير لمعنى الأولى، فيكون منطوق الأولى: آجالكم مقدّرة لا تنقص وإنْ أقحمتم أنفسكم في الأخطار، ومفهومها: أنّها لا تزيد وإن أحصنتموها في بروجٍ مشيّدة الأقطار، وبالعكس في قوله: (يُدْرِككُّمُ المَوْتُ ولَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ)[179]منطوقها أن آجالكم لا تزيد وإن أحصنتموها في بروجٍ مشيّدةٍ، ومفهومها: أنها لا تنقص وإن أقحمتم أنفسكم في الأخطار. ولاشكّ أنّ تنزيل الكلام على هذا النّحو من الطّرد والعكس والنّفي في ضمنه إثبات يَخفَى، ولا يوصل إليه إلّا بالرّويّة وبالفكر الثّاقب، وهو من الصّنعة في الكلام، ومن مقتضيات المقام الموجبة لزيادة تأكيد هذا الحكم في النّفوس المتشكّكة المتردّدة فيه.

وممّا خفي فيه الاتصال بين الكلامين على الطّرد والعكس؛ لتعدّد الدّلالة في الثّاني قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ بِمَا كَذَّبُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝١٠١ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ ۖ وَإِن وَجَدْنَآ أَكْثَرَهُمْ لَفَٰسِقِينَ﴾[180]، وذلك أنّ

178 الزّمخشريّ، الكشّاف، 1: 538.

179 الطّيبيّ، حاشية الطّيبيّ، 5: 73.

180 الأعراف: 102.

قوله تعالى: (وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين) إمّا أن يكون على أنّ الفاسقين هم الكافرون، فيكون عدم الوفاء منهم كان عن عمدٍ وإصرار على الكفر[181]؛" لِأَنَّ الْفِسْقَ هُوَ عِصْيَانُ الْأَمْرِ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ كَذَّبُوا فِيمَا وَعَدُوا عَنْ قَصْدٍ لِلْكُفْرِ"[182]، فيكون في الثّانية زيادة معنى ليست في الأولى؛ وهذا مسوّغ العطف، وإمّا أن يُراد به تقرير معنى الأولى بلا زيادةٍ، على أنّ الفسق هو النّكث بالعهد، وتنزيله على الفسق من أنه الخروج عن الطّاعة[183]، أي من دلالته العامة، لا الخاصّة، أعني الكفر، ويعزّز هذه الدّلالة الكلام السّابق، حيث ذكر فيه نفي العهد، وأنّ النّكث في الاستعمال يُستعار كثيرًا لنقض العهد[184]، فتكون الجملتان من قبيل التّنافي المقرّر للمعنى، أي أنّه ما كان منهم وفاء بالعهد، وكان منهم نقض للعهد وعدم وفاءٍ به، فنزل الكلام على الطّرد والعكس في المنطوق والمفهوم، فكان منطوق الأولى هو مفهوم الثّانية وبالعكس، ويمكن الاستئناس بالنّصّ القرآني نفسه في تأكيد دلالة النّكث في موضع آخر هو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّتِي نَقَضَتۡ غَزۡلَهَا مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثٗا﴾ [185]، وقوله: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ﴾ [186]، وقوله: ﴿فَلَمَّا كَشَفۡنَا عَنۡهُمُ ٱلرِّجۡزَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ إِذَا هُمۡ يَنكُثُونَ ١٣٥ فَٱنتَقَمۡنَا مِنۡهُمۡ فَأَغۡرَقۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡيَمِّ بِأَنَّهُمۡ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنۡهَا

---

[181] أبو عبيدة معمر بن المثنّى، مجاز القرآن، النّاشر: محمّد فواد سزگين، (القاهرة: مكتبة الخانجيّ، 2010)، 1: 223.

[182] الطّاهر ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، 9: 33.

[183] أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللّغة (فسق)، 4: 502.

[184] جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو الزّمخشريّ، أساس البلاغة، النّاشر: محمّد باسل عيون السّود، (بيروت: دار الكتب العلميّة: 1998)، 2: 303.

[185] النّحل: 92.

[186] التّوبة: 12.

غَٰفِلِينَ﴾ [187]، ولذلك نجد الطّيبيّ يشترط في الطّرد والعكس هنا تفسير (الفاسقين) بالنّاكثين[188]؛ ليكون مورد التركيبين واحدًا، والمقام مقام بسط؛ لإقامة الحجّة على الكافرين مطلقًا في عدم اتّباعهم الحقّ ونقضهم للعهد.

والخلاصة: أنّ الطّرد والعكس من إطناب الزّيادة؛ لأنّه زيادةٌ على الأصل، تتكرّر فيه الدّلالة مرّتين في المنطوق والمفهوم، وفيه تكثير للفائدة؛ إذ يتيح للمتكلّم بسط الحكم وإقامة الحجّة على المتلقّي، على نحوٍ يصل إلى حدّ الإشباع في المعنى، وزيادة تأكيده والإقناع به، من دون أن يدع له أيّ سبيل للانفكاك منه والانقياد إليه، فضلًا عمّا فيه من متعةٍ عند الوصول إليه، لاسيّما عندما يكون خفيًّا، أو عندما يتداخل مع غيره من الأنواع البديعيّة، وبه يتحقّق السّبك والحبك في الكلام من التّنصيص على المفهوم من الكلام الأوّل في اللّفظ أو في التّقدير، وبالعكس التّنصيص على المفهوم من الكلام الثّاني، ومن التّوازي النّحوي أحيانًا بسبب التّوازن التّركيبيّ في بنية الجملتين، ومن تقرير الثّانية للأولى في المعنى، أي التّناسب الحاصل في الصّياغة في الكلامين سواءٌ أكانت الصياغة بنفي الضّدّ أم بالتّضاد أم بالتّقابل أم بالعكس أم بالتّسهيم أم بالنّفي والإثبات أم بغير ذلك من التراكيب الّتي هي من التّناسب المعنويّ في بنيتها، ومن التّلازم الحاصل بين الكلامين من حيث إن الأوّل لازم الثّاني والثّاني ملزومه، وبالعكس يكون الثّاني لازمًا والأوّل ملزومًا، ووجدنا أنّه كان يخفى أحيانًا، فلا يحصل في الكلام إلّا بضربٍ من التأويل، وردّ الكلام إلى بنيته الأصلية، أو باستبدال كلمةٍ مكان كلمةٍ أخرى، أو باختيار معنىً من دون آخر، وأحيانًا من طريق العلاقات الدّلالية الخفيّة

---

187 الأعراف: 136.

188 الطّيبيّ، حاشية الطّيبيّ، 6: 498. وانظر: جلال الدّين عبد الرحمن بن أبي بكر السّيوطيّ، نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السّيوطيّ على تفسير البيضاويّ، (السعوديّة: جامعة أم القرى: كلّيّة الدّعوة وأصول الدّين: رسالة دكتوراه: 2005)، 3: 435.

الّتي لم يُصرّح بها النّصّ؛ وهو في كلّ ذلك من ضروريّات المقام، ومن ضروب التّفنّن في الكلام، والصّنعة الكلاميّة الّتي قد تحتمل الطّرد والعكس وغيره أحيانًا.

ثانيًا- الوظائف التّداوليّة أو المقاميّة للطّرد والعكس

عنيت اللّسانيات النّصيّة بالتّكرير من منظور ما يتحقّق به من السّبك والحبك، أي ما يخصّ الوظيفة التركيبيّة والدّلاليّة له في النّصّ، ورأينا كيف يتحقّق ذلك في الطّرد والعكس، وعُنيت التّداوليّة به من منظور وظائفه السّياقيّة، وقد أشار البلاغيّون إلى بعض هذه الوظائف، وأهمّها:

1- التّأكيد

لمّا كان الكلام الثّاني في الطّرد والعكس مقرّرا للكلام الأوّل بطريق اللّزوم، من حيث إنه يلزم من تقرّر معنى أحدهما تقرّر معنى الآخر، لكون الثّاني بمنزلة التأكيد المعنويّ منه، وكان التّنصيص على المفهوم من الأوّل في الكلام الثّاني وبالعكس التّنصيص على المفهوم من الكلام الثّاني في الأوّل، كانت الوظيفة التأكيديّة حاضرةً بقوّةٍ فيه، قال عبد القاهر: " وإذا كان مفهومًا من اللّفظ قبل أن يُذكر، كان ذكره إذا ذُكر تأكيدًا لا محالة؛ لأنّ حدّ التّأكيد أن تحقّق باللّفظ معنىً قد فُهم من لفظٍ آخر قد سَبَقَ منك. أفلا ترى: أنّه إنّما كان "كلُّهم" في قولَك: "جاءني القوم كلُّهم" تأكيداً من حَيْثُ كانَ الذي فُهِمَ منه، وَهُوَ الشُّمولُ، قد فُهم بديئاً من ظاهِرِ لفظِ (القومِ)، ولو أنَّه لم يكن فُهِم الشمولُ من لفظِ (القومِ)، ولا كانَ هو مِنْ موجبه، لم يكن "كلٌّ" تأكيداً، ولكان المشمول مُستفاداً من (كلٍّ) ابتداءً[189]. وقد نزّل عبد القاهر هذا الكلام على قوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ

---

[189] عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، النّاشر: محمود محمد شاكر أبو فهر، (القاهرة: مطبعة المدني: 1992)، 230.

إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[190]، فرأى أنّ قوله تعالى: (إنْ هذا إلّا ملك كريم) "مشابِكٌ لقولِهِ: {مَا هَذَا بَشَرًا} ومُداخلٌ في ضِمْنه من ثلاثة أوجه: **وجهان هو فيهما شبيهٌ بالتأكيدِ، ووجهٌ هو فيه شبيهٌ بالصفةِ**"[191]. على"أنّه إذا كان مَلكاً لم يكن بشراً، وإذا كان كذلك كان إثباتُ كونِهِ ملكاً تحقيقاً لا محالَة، وتأكيدًا لنفي أنْ يكونَ بشراً "[192]. فانتقل الجرجانيّ من الإثبات؛ إثبات الملَكيّة، إلى النّفي؛ نفي البشريّة، أي من مفهوم الثّاني إلى منطوق الأوّل، على أنّ الثّاني لازمه، والأوّل ملزومه، فكان لازم الملَكيّة نفي البشريّة، ولا يستقيم العكس هنا، أعني الانتقال من مفهوم الأوّل إلى منطوق الثّاني، إلا اعتمادًا على القرائن العرفيّة التي تسوّغ أنّ قولنا: (ما هذا بشرًا وما هذا بآدمي) والحال حالُ تعظيمٍ وتعجُّبٍ مما يُشَاهَدُ في الإِنسانُ مِنْ حُسْنِ خَلْقٍ أو خُلُق أنْ يكونَ الغرضُ والمرادُ من الكلام أن يُقال: (إنّه ملك) وأنّه يُكْنَى به عن ذلك، حتّى إنَّه يكون مفهومَ اللّفظ، وإذا كان مفهومًا مِنَ اللّفظ قَبْلَ أن يُذْكَر، كان ذكرهُ إذا ذُكِرَ تأكيدًا لا محالَة[193]. وإذا كان الوجه الأوّل لا يستقيم فيه الطّرد والعكس، لكون الثّاني أبلغ وآكد، من حيث إنه تضمّن تشبيهًا له بالمَلَك، وفيه أسلوب الحصر المؤكّد، وأنّه لازم للأوّل، وليس الأوّل لازمًا في مفهومه للثّاني، فلا يلزم في الوضع اللغويّ أو بطريق العقل من أنه ليس بشرًا أنّه ملكٌ، فهو من التّذييل المقرّر للمعنى بطريق المبالغة[194]، كان الوجه الثّاني من وجوه التّأكيد

---

[190] يوسف: 31.

[191] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 229.

[192] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 229.

[193] انظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 229.

[194] جعل ابن وهب المبالغة في اللّفظ من التّوكيد، والمبالغة في المعنى من إخراجه على أتمّ وجهٍ وأبلغه، فكان قوله تعالى:(إن هذا إلا ملك كريم) من ذلك الكلام المؤكّد والبالغ في إخراجه أبلغ غايات المعاني، قال: "المبالغة تنقسم قسمين: أحدهما في اللّفظ، والآخر في المعنى، فأمّا المبالغة في اللّفظ فتجري مجرى التّأكيد، كقولنا: رأيت زيداً نفسه، وهذا هو

باعتماد القرائن العرفيّة الّتي يلزم فيها من مفهوم الأوّل بطريق اللزوم الكنائي منطوق الثّاني، وبالعكس، منَ الطّرد والعكس، فإذا لم يكن من البشر في صورته فهو ملك، وإذا كان ملكًا لم يكن من البشر. وأمّا الوجه الثّالث الذي ذكره الجرجانيّ فلا يكون من الطّرد والعكس، لأنّ الثّاني مبيّن لجنس الأوّل المبهم، وأنّه ملكٌ، "فإذا خرج من جنس البشر دخل في جنس آخر"[195] فكان من شبيه الصّفة المحدّدة أو المبيّنة لما تحتمله جملة (ما هذا بشرا) من الاشتراك في المعنى وتعدّده.

ولا شكّ أنّ لهذه الوظيفة التّأكيديّة مقتضياتٍ خطابيّةً تجعل المتكلّم يسلك في كلامه هذا المسلك الأسلوبيّ في الصّياغة، ومن أهمّ هذه المقتضيات التي وضعها البلاغيّون في الجملة المقرّرة لما قبلها بطريق التّأكيد المعنويّ[196]، إنّما

الحقّ بعينه، فتؤكّد زيداً بالنّفس والحقّ بالعين، وإن كان قولك: هذا زيد، وهذا هو الحقّ، قد أغناك عن ذكر النّفس والعين، ولكنّ ذلك مبالغة في البيان... وأمّا المبالغة في المعنى: فإخراج الشّيء أبلغ غايات معانيه". أبو الحسين إسحاق بن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان** (نشر من قبل باسم نقد النّثر لقدامة بن جعفر)، النّاشر: د. حفني محمّد شرف، (القاهرة: مكتبة الشّباب: 1996)، 123.

195 السّبكيّ، عروس الأفراح، 1: 506.

196 الجمل المؤكّدة تنقسم قسمين، أمّا الأول: فهي الّتي تختلف فيها الثّانية في مفهومها عن الأولى، ولكن يلزم من تقرّر معنى إحداهما تقرّر معنى الأخرى، فهذه من التّأكيد المعنويّ، وأمّا الثّاني: فهي الّتي يكون فيها مضمون الثّانية هو مضمون الأولى، فلا لزوم بينهما أصلًا، فهي بمنزلة التّأكيد اللّفظي، نحو قوله تعالى: (لا ريب فيه) وقوله تعالى: (هدىً للمتّقين)، على أنّ الأولى من التّأكيد المعنويّ لقوله تعالى: (ذلك الكتاب) والثّانية من التّأكيد اللّفظيّ له، ولا يلزم منها تقرير معنى الأولى؛ لاتّحاد المفهوم فيهما، وليس المراد من التّأكيد اللّفظيّ التّأكيد بنفس تكرير اللّفظ، بل أن يكون معنى الجملتين متّحدًا، وعليه لا يكون الطّرد والعكس إلّا من التّأكيد المعنويّ؛ لاختلاف مضمون الجملتين، ولزوم تقرير الثّانية للأولى في المعنى. لكن يبدو أنّ كون الجملتين متّحدتين في معناهما أو مختلفتين فيه

هي دفع المتكلّم أن يتوهّم السّامع التجوّز في الأولى، أو دفع توهّم الغلط فيها بسهوٍ أو نسيانٍ أو سبق لسانٍ [197]، وقد جعل ابن قتيبة قوله تعالى: (ما هذا بشرًا إنْ هذا إلّا ملك كريم) من التجوّز في كلتا الجملتين اعتمادًا على القرائن السّياقيّة والعرفيّة على أنّ النّسوة "وَلَمْ يُرِدْنَ بِهَذَا الْقَوْلِ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْبَشَرِ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَأَنَّهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ عَلَى الْحَقِيقَةِ. وَإِنَّمَا قُلْنَهُ عَلَى التَّشْبِيهِ، كَمَا يَقُولُ الْقَائِلُ فِي رَجُلٍ يَصِفُهُ بِالْجَمَالِ: مَا هُوَ إِلَّا الشَّمْسُ، وَمَا هُوَ إِلَّا الْقَمَرُ. وَفِي آخَرَ يَصِفُهُ بِالشَّجَاعَةِ – مَا هُوَ إِلَّا الْأَسَدُ. وَكَيْفَ يُرِدْنَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ النَّاسِ، وَأَنَّهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَهُنَّ يُرِدْنَ مِنْهُ مِثْلَ الَّذِي أَرَادَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ، وَيُشِرْنَ بِحَبْسِهِ، وَالْمَلَائِكَةُ لَا تَطَأُ النِّسَاءَ، وَلَا

مرونة، فقد يحتمل الكلام للاثنين بحسب الإعراب والقرائن السياقيّة، فما جعله بعض البلاغيّين من قوله تعالى: (لا ريب فيه) غير متّحدٍ في معناه مع قوله: (ذلك الكتاب) جعله الجرجانيّ متّحدًا في معناه مع ما قبله وبمنزلة أن تقول: هو ذلك الكتاب، فتعيده مرّةً ثانيةً لتثبته على أنّ المقصود من (لا ريب فيه) إثبات كونه كتابًا كاملًا غاية الكمال، فتتّحد الجملتان، وجعله السّكّاكيّ والقزوينيّ وغيرهما من التّأكيد المعنويّ على أنّه: لا ريب في كماله، فكانت من اللاّزم لكماله، على أنّ كماله قد قيل من باب التّجوّز أو من الغلط والسّهو.

انظر: عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، **227**. والسّكّاكيّ، مفتاح العلوم، **267**. والقزوينيّ، الإيضاح، **108**. وابن يعقوب المغربيّ، مواهب الفتّاح، **3: 31، 34**. والدّسوقيّ، حاشية الدّسوقيّ، **2: 484، 486**.

[197] انظر: القزوينيّ، الإيضاح، **108**. وهذا ما حقّقه العلاّمة عبد الحكيم على ما نقله الدّسوقيّ من أنّ التّأكيد المعنويّ من مقتضياته دفع توّهم الغلط والسّهو أيضّا فضلًا عن التّجوّز. انظر الدّسوقيّ، حاشية الدّسوقي، **2: 481**. وعبد الحكيم السّيالاكوتي، **حاشية السّيالكوتي على كتاب المطوّل**، (إيران: مكتبة الرّضى)، **381** وجعل ابن يعقوبٍ المغربيّ الغلط والسهّو من مقتضيات التأكيد اللّفظي، والتّجوّز فقط من مقتضيات المعنويّ. انظر:، مواهب الفتّاح، **3: 38**.

تُحْبَسُ فِي السُّجُونِ"[198]. وجعل العلويّ الثّانية (إنْ هذا إلا ملك كريم) من أجل رفع الوهم بالجملة الأولى، أو أن يكون على ظاهره من الدّلالة على الإغراق في مدحه[199]. فكونها مساقةً لدفع وهم السّامع أو التّجوز في الكلام من غير تحقيقٍ، على أنّه ممّا يُرمى به جزافًا[200]، وكلام النّسوة محتمِلٌ لذلك، لِمَا جرت به العادة أنّ المبالَغ في مدحه لا يكون على ظاهره، بل يخرج على خلاف مقتضى ظاهره، فلا تخلو المبالغة من تجوّزٍ وتساهلٍ، ولا يخلو كلام البشر من سهوٍ أو نسيانٍ، فلمّا جاز توهّم السّامع المجازفة في الكلام، وأنّه على خلاف ظاهر مقتضاه أتبعه (إن هو إلا ملك كريم) نفيًا لذلك التّوهّم. والفرق بين تنزيل الكلام على الطّرد والعكس أو غيره من أنواعٍ عدّةُ أمورٍ: أنّ تنزيله على الطّرد والعكس من أنّ الثانية لتقرير معنى الأولى، يجعل مورد التركيبين واحدًا هو (الحسن)، ويجعل مفهوم الأولى هو منطوق الثّانية بطريق اللّزوم الكنائيّ العرفي، وبالعكس يجعل مفهوم الثّانية هو منطوق الأولى، بطريق اللّزوم الكنائيّ أيضًا؛ إذ المقصود من كليهما هو تقرير(الحسن)؛ وفي هذا مزيدٌ من التّأكيد للمعنى في المفهوم والمنطوق، وإشراك المتلقّي في إنتاج الدّلالة قبل الوصول إليها نصًّا، ثم التّشبّع منها بطريق العكس بعد ذلك. وأمّا تنزيله على التّذييل من أنّ المفهوم من الثّانية أكّد منطوق الأولى"

---

198 أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوريّ، **تأويل مختلف الحديث**، (القاهرة: المكتب الإسلاميّ: 1999)، 447.

199 يحيى بن حمزة العلويّ، الطّراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز،3: 171.

200 قال عبد الحكيم: توهّم الجزاف في (ذلك الكتاب) بمنزلة توهّم التّجوّز في (جاءني زيدٌ)؛ لاشتراكهما في البناء على المساهلة". عبد الحكيم السّيالاكوتي، حاشية السّيالكوتي على كتاب المطوّل، 381،382. وذهب ابن يعقوب إلى أنّ الكلام الجزاف إنّما يؤتى به من غير ملاحظة مقتضياته ومراعاة لوازمه ومفاد أجزائه برويّة وبصيرة، فإنّ المجازفة في الشّيء: عدم الإحاطة بأحواله... على قاعدة ما تجب مراعاته في البلاغة العرفيّة باعتبار المخلوق؛ لأنّ القرآن الكريم - ولو كان كلامَ الله - جارٍ على القاعدة العرفيّة الجارية منَ الخَلَق ". ابن يعقوب المغربيّ، مواهب الفتّاح، 3: 34، 35.

فإذا كان ملكًا لم يكن بشرًا "[201]، فلا يكون فيه مورد التّركيبين واحدًا، ويكون المعنى في الثّانية التّأكيد والمبالغة؛ نظرًا لإخراج التّركيب بأحسن ما يمكن إخراجه من الألفاظ والمعاني، بطريق التّشبيه والقصر. وأمّا تنزيله على التّبيين وشبه الصّفة، فلا تكون فيه الثّانية مقرّرةً في المعنى للأولى؛ لأنّ الأولى تكون حينئذٍ من العام المبهم، والثّانية من الخاص الكاشف والموضّح، فيكون الانتقال من العموم إلى الخصوص، أو من الإجمال إلى التّفصيل، على ما فيه من إقناعٍ ولذّةٍ.

ومن ذلك أيضًا **في مقام الذمّ والتّحقير** ما جاء من قوله تعالى على لسان قوم شعيب: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ أَن نَّتۡرُكَ مَا يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوۡ أَن نَّفۡعَلَ فِيٓ أَمۡوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُاْۖ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلۡحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾[202]، أثبتوا العزّة لقومه ونفوها عنه في الأولى، ونفوا العزّة عنه وأثبتوها لقومه في الثّانية، أي رهطك الأعزّة لا أنت، وما أنت بعزيزٍ بل رهطك، فكان منطوق الأولى هو مفهوم الثّانية، وبالعكس منطوق الثّانية هو مفهوم الأولى، والمقتضى للمجيء بالثّانية دفع نفي التّجوّز أو الوهم عند السّامع الحاصل من الأولى، على أنّه ليس على حقيقته، أو مبالغ فيه على سبيل السّخرية والهزء به، فجاؤوا بالثّانية لتأكيد عنادهم[203]وإصرارهم، وليعلمَ أنّهم جادّون في قولهم من دون أدنى تهاونٍ فيه؛ وهذا إنّما كان منهم؛ لثني المخاطب عن دعوته لهم، فكان المقام يقتضي مزيدًا من التّأكيد، ليفهم السّامع حقيقة موقفهم منه ومن دعوته.

وربّما كان المقامُ مقامَ نصحٍ يقتضي إزالة أيِّ لبسٍ قد يتوهّمه المخاطبون، ومن ذلك قوله تعالى على لسان نبيه صالح في مخاطبته لقومه: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ١٥٠ وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمۡرَ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ١٥١ ٱلَّذِينَ يُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا

---

[201] القزوينيّ، الإيضاح، 123.

[202] هود: 87.

[203] انظر: الطّيبيّ، فتوح الغيب، 8: 179.

يُصۡلِحُونَ﴾[204]، حيث وقع الطّرد والعكس بأسلوب نفي الضّدّ، على أنّ النّفي بمنزلة النّهي، فيكون الإتيان بالشَّيء ثمّ الإتيان بنفي ضده، وبالعكس نفي الشّيء ثم الإتيان بضدّه، كالأمر بالشّيء والنّهي عن ضده، وبالعكس النّهي عن الشيء والأمر بضدّه، على أنّ الإفساد ضدّه المنفيّ هو عدم الإصلاح، وإثبات نفي الإصلاح لهم يؤكّد فسادهم، وبالعكس، فسادهم يؤكّد عدم صلاحهم، وقد جيء بالثّانية لتقرير معنى الأولى، لإزالة أيّ وهمٍ لدى المخاطبين في وجود أيِّ صلاحٍ منهم، فهو فسادٌ خالصٌ أو مصمت[205] لا فُرجةَ فيه، ولا شبهة.

وقد يكون الكلام في مقامَ الدّعوةٍ إلى الخضوع والاتّباع؛ وهذا أيضًا من الّذي قد يشتبه على السّامع فيظنّ أن الكلام في الأولى من التجوّز والمبالغة، لما جرت به العادة من اعتداد المتكلّم بنفسه وعدم تقديره غيره حقّ قدره، أو أنّ تهديده له ليس جادًّا وإنما قاله جزافًا، فلا يهتمّ المخاطب له الاهتمام المطلوب، فتأتي الثّانية لتزيل أيّ شبهةٍ فيه، وتحقّق الحكم في ذهن السّامع؛ لينصاع إليه ويستجيب له، من دون تردّد فيه، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى حكايةً عن نبيّه سليمان وقد أرسل كتابًا لبِلقيس ملكة سبأ يأمرها بالانقياد إليه والخضوع لدعوته: ﴿قَالَتۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ إِنِّيٓ أُلۡقِيَ إِلَيَّ كِتَٰبٞ كَرِيمٌ ٢٩ إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ٣٠ أَلَّا تَعۡلُواْ عَلَيَّ وَأۡتُونِي مُسۡلِمِينَ﴾[206]، عطف جملة الأمر (وَأتوني مسلمين) على جملة النّهي (لا تعلوا عليّ) على سبيل الطّرد والعكس تأكيدًا[207]، باعتبار أنّ النّهي عن الشّيء أمر بضدّه وبالعكس، فالتّركيبان يدوران على معنىً واحدٍ هو الانقياد والخضوع لأمر سليمان، وجاءت الثّانية مقرّرةً لمعنى الأولى،

---

204 الشّعراء: 152.

205 انظر: الزمخشريّ، الكشّاف، 3: 328. والطّيبيّ، حاشية الطّيبيّ، 11: 402.

206 النّمل: 31.

207 انظر: الطّيبيّ، حاشية الطّيبيّ، 11: 516.

لدفع توهّم المخاطب التجوّز في الأولى أو الغلط، لا سيّما أنّ المطَالب بذلك من الملوك الذين يتّصفون بالكبر وعدم الخضوع.

وقد يكون في مقام الامتنان الّذي يقتضي تأكيد هذا الحكم في النّفوس المتشكّكة فيه، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ٦ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾[208]، وقع الطّرد والعكس[209] بين قوله تعالى: (وَلكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ) وقوله: (وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيانَ) على أنّ الثانية مقرّرةً معنى الأولى، وملزومها، والأولى لازمها، وعلى أنّ الأولى كنايةٌ عن حمل القلب عليه، والثّانية كناية عن مباعدة القلب منه، فلا يقدر المؤمن على الإتيان بالإيمان واجتناب الكفر والفسوق والعصيان، إلّا بما ذكره الله من التّحبيب والتّكريه، ولا يقدر الكافر عليه لما حُرم منهما[210]، فاستوى في قدرته تعالى القدرة على تحبيبه الإيمان وتكريهه الكفر والفسوق والعصيان للمؤمن، وبالعكس عدم تحبيبه الإيمان وعدم تكريهه الكفر والفسوق والعصيان للكافر، ولمّا كان حصول الإيمان والكفر فيه شكٌّ ووهم من المخاطبين، أتبع الثّانية الأولى؛ لدفع أيّ وهمٍ لدى المخاطبين في حصول ذلك من غير فضلٍ الله وتوفيقه

---

208 الحجرات: 7.

209 انظر: الطّيبيّ، حاشية الطّيبيّ، 14: 475.

210 انظر: أحمد محمّد بن عليّ الكرَجي القصَّاب، النّكت الدّالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، النّاشر: شايع بن عبده بن شايع الأسمريّ، (السّعوديّة: دار القيّم: 2003)، 4: 175.

لهم. فالآية حجّة على مَن يعتقد أو يظنّ خلاف ذلك؛ وهذا يقودنا إلى الغرض الثّاني من أغراض الطّرد والعكس.

2- الحِجاج[211]

[211] (Argumentation) أو (Demonstration) حُدّد الحجاج عمومًا بأنّه: " سلسلة من الأدلّة تفضي إلى نتيجةٍ واحدةٍ أو هي الطّريق الّتي تطرح بها الأدلّة ". مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، (مصر: دار الثّقافة الجديدة: 1979)، 393. ومن أهمّ الدّراسات الّتي وقفت على دراسة الحجاج في القرآن الكريم دراسةً وظيفيةً دراسة الدكتور: الهادي حمّو، **مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم**، (المغرب: مطابع النّهضة: 1991)، وكان من الدّاعين إلى وجوب الرّبط بين الجدل أو الحجاج وبين الأسلوب، وقدّم لنا الوجوه الأسلوبيّة ذات البعد الحجاجيّ أو الجدليّ، وهي: (الاستدلال بالتّعريف والاستدلال بالتّجزئة والاستدلال بالتّعميم ثم التّخصيص والاستدلال بتلازم العلّة والمعلول والاستدلال بالمقابلة والاستدلال بالتّشبيه وضرب الأمثال)، لكنّه - على ما قاله الدّكتور عبد الله الصّولة الّذي نقل عنه ذلك كلّه – لم يربط في القسم التّطبيقيّ بين الحجاج والأسلوب. انظر: عبد الله الصّولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة،** (بيروت: دار الفارابي، 2001)، 57. وأمّا الدكتور عبد الله الصّولة فقد وقف في كتابه السّابق عند مصطلح الحجاج وفضّله على الاستدلال، وعرض الحجاج عند النّقاد الغربيين من مثل تولمين(Tolmin) وبرلمان(Perelman) وتيتيكا(Tyteca) وغيرهم، وانتهى إلى التّمييز بين نوعين من الحجاج؛ **الحجاج الجدليّ**: ومداره مناقشة الآراء مناقشةً نظريّةً محضةً، لغاية التّأثير العقليّ المجرّد؛ نحو المذهب الكلاميّ أو الاحتجاج النّظريّ، والنّوع الثاني: **الحجاج الخطابيّ**؛ وهو حجاج موجّه إلى جمهورٍ ذي أوضاعٍ خاصّةٍ في مقاماتٍ خاصّةٍ، ليس لغاية التّأثير النّظريّ العقليّ فقط، وإنّما يتعدّاه إلى التّأثير العاطفيّ في الجمهور، ولو بمغالطته وخداعه؛ فهو من قبيل التّخييل... ورأى أنّ بعض الدّراسات الحجاجيّة قد تثير مشاكل منهجيّةً في دراسة القرآن الكريم خاصّةً، فوَصَلَ إلى حلٍّ وسطٍ في مفهوم الحجاج، لا يكون فيه استدلالًا منطقيًّا مجردًا، ولا مغالطةً أو إيهامًا أو مناورةً؛ بإضفاء بُعدٍ عقليٍّ على الحجاج أو (الخطابة الجديدة) - بحسب برلمان وتيتكا - تُخرج الخطابة من دائرة الاتّهام بالتّلاعب بالجمهور، على نحو ما فهمها أرسطو وغيره من القدماء والمحدثين،

الْحُجَّةُ ههي الدَّلِيلُ وَالْبُرْهَانُ الصَّحِيحُ أَوِ الْحُجَّةُ هي الِاحْتِجَاجُ وَالْخُصُومَةُ[212]، والدّليل عند أهل المعقول القياس المنطقيّ – والقياس هو التّشبيه والتّمثيل في اللّغة [213]– وهو محمول على أقوالٍ يؤدّي التّصديق بها إلى التّصديق بقولٍ آخر؛ وهو النّتيجة[214]، ولا يكون القياس إلّا عن مقدّمتين أو أكثر – بحسب ما يتّجه من إفهام المخاطَب – لإحداهما بالأخرى تعلّق؛ والنّتائج ثلاث؛ إحداها: ما صدر عن قولٍ مسلّمٍ في العقل لا خلاف فيه، فتكون النّتيجة عنه برهانًا،

إلى اعتبارها مدار محاورةٍ بين الخطيب وجمهوره عبر أرضيّة تفاهمٍ واحدةٍ، ومقدّماتٍ ومنطلقاتٍ واحدةٍ، تشمل مجمل كفاءات الذّات الثّقافيّة والإيديولوجيّة والنّفسيّة واللّغويّة والأسلوبيّة، أي كلّ ما يتعلق بالخطاب وعناصره من متكلّمٍ ومخاطبٍ بالمعنى التّداوليّ. وعليه فدراسة الحجاج في القرآن الكريم عنده يجب أن تكون مزيجًا من الجدليّ البرهانيّ ذي المقام، والأدوات الأسلوبيّة، فلا ينفصل موضوع جدل القرآن عن الأسلوب والإعجاز البلاغيّ، فالأسلوب حجاجيّ، والقرآن يحمله الأسلوب... وانتهى إلى ضرورة الجمع في دراسة الحجاج بين بلاغتي النّظم التي كانت غالبةً في الدراسات القرآنية، وبلاغة التّأثير الّتي كانت موقوفةً على دراسة الشّعر،...وهكذا تسلّم دراسة الأسلوب حجاجيًا عنده (بالمعنى التداوليّ للحجاج) إلى نظريّة تحليل الخطاب، لكن لا في شقّها التّقليديّ القائم على مبدأ الانسجام ونحويّة الخطاب، وإنّما في شقّها الجديد الباحث عن **تداوليّة الخطاب**. انظر السّابق نفسه: 8، 17، 22، 27، 30، 39، 40.

وأرى أنّ كثيرًا من الأساليب الحجاجيّة **قوامها التّكرار في اللّفظ أو في المعنى**، فلا ضير من الإفادة من الدّراسات النّصّيّة في درسها وتحليلها؛ هذا على أنّ هذا الدّرس النّصيّ للأساليب الحجاجيّة يكشف عن مناسبة بعضها أكثر من غيره للمقام في السّياق الّذي ترد فيه، لاسيّما مع احتمال البنية اللّغويّة للتّكرار لأكثرَ من تأويلٍ، وأكثر من فنٍّ بلاغيٍّ بحسب ذلك التّأويل، **وهذا ما فات الباحث في دراسته القيّمة**.

[212] انظر: أبو حيّان، البحر المحيط، 2: 42.

[213] انظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، 67.

[214] انظر: الشّهاب الخفاجيّ، حاشية الشّهاب، 1: 89. وابن وهب، البرهان في وجوه البيان، 68.

والأخرى: ظنّية تصدر عن قول مشهورٍ إلّا أنّه مختلف فيه[215]، وقد يحصل من مجموعها القطع[216]، فتكون النّتيجة عنه جدليّةً[217] أو إقناعيّةً[218]، والثالثة: ما صدر عن قول كاذبٍ، فتكون النتيجة عنه مغالطةً[219]، ولا يكون في القرآن الكريم، وإنّما في الشّعر على طريق التّخييل[220]. أو عن مقدّمةٍ واحدةٍ؛ فيكون من قبيل التّوسّع في القياس، ويعتمد على علم المخاطب[221].

وإذا أردنا **النّظر في كيفية توظيف الحجاج العقليّ تداوليًا بأسلوب الطّرد والعكس**، نجد أنّ ذلك إنّما يكون فيه في قصد المتكلّم تضمينه دلالاتٍ عقليّةً، فضلًا عن دلالته اللّغويّة، يستهدف بها المخاطَب العالِم والقادِر على استخراجها واستنباطها، عبر عدّة علاقاتٍ؛ لإقامة الحجّة عليه، سواءٌ في علاقة (**اللّزوم**) فيه الحاصل بنقلةٍ مخصوصةٍ بطريق العقل أو العرف أو اعتمادًا على اعتقاد المخاطَب، أم في علاقة (العكس)، فإذا كان الانتقال في الطّرد من الملزوم إلى اللّازم، كان الانتقال في (العكس) من اللّازم إلى الملزوم، أي أنّه لزوم من الجهتين، أو لزوم متعاكس في المنطوق والمفهوم، وفي علاقة (التّضمين) أي تضمين المنطوق مفهومًا، ثمّ في علاقة (القياس) أي الاستنتاج من المنطوق – وقد

---

215 انظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، 68.

216 انظر: السّبكيّ، عروس الأفراح، 2: 264.

217 انظر: السّبكيّ، عروس الأفراح، 2: 264.

218 ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، 68.

219 ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، 68.

220 قال عبد القاهر: " الذي أريده بالتّخييل ها هنا، ما يُثبت فيه الشّاعر أمراً هو غير ثابتٍ أصلاً، ويدَّعي دعوَى لا طريقَ إلى تحصيلها، ويقولُ قولاً يخدع فيه نفسه ويُريها ما لا ترى ". أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن، **أسرار البلاغة**، النّاشر: محمود محمّد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدنيّ: 2009)، 275.

221 ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، 68.

جعله الرّمّانيّ من الإيجاز في القرآن الكريم خاصّةً[222]، وهذا يعني أنّ الطّرد والعكس فيه الإيجاز والإطناب معًا؛ بسبب ما فيه من تضمين وقياس عقليّ، وسنركّز هنا على علاقة القياس، لأنّنا لم نقف عليها من قبل في الأمثلة السّابقة، وفيها يكون الانتقال من مقدّمةٍ واحدةٍ، وقد يكون من مقدّمتين أو أكثر، **ونصبُه لها يُوجب أنْ يكون المتكلّم قد دلّ على الحكم من كلّ وجهٍ يصحّ أن يدلّ عليه، أو ترتّب الحكم على الوصف وجودًا وعدمًا، أو غير ذلك ممّا سنرى**.

أ- مجيء القياس في فنّ الطّرد والعكس عن مقدّمة واحدةٍ (القياس بالوجود والعدم أو بالتّنافي)

يمثّل الصّراع بين الحقّ والباطل موضوعًا حجاجيًا لا يفتأ يتكرّر في القرآن الكريم، ويأتي في سياق إثبات أحقّيّة الحقّ، وبطلان الباطل أيًّا كانت دلالتهما في ذهن المخاطَب، وإذا كان الظّاهر أنّ المراد بهما فئتين محدّدتين تتصارعان في وقتٍ بعينه، فإنّ أخذه على العموم هو الأولى، لأنّ ذلك، أعني الصّراع بين الحقّ والباطل، كالوجود والعدم في الاستدلال على وجود أحدهما وانتفاء الآخر، فيلزم

[222] قال: " **والتّضمين** على وجهين: أحدهما ما كان يدلّ عليه الكلام ممّا كان يدلّ عليه **دلالة الإخبار**. والآخر ما يدل عليه دلالة القياس. فالأوّل كذكرك الشَّيء بأنّه محدَث، فهذا يدلُّ على الحدث دلالة الإخبار، فأمّا حادِث فيدلّ على المحدِث **دلالة القياس** دون دلالة الإخبار.... والتّضمين كلّه إيجاز استغني به عن التّفصيل، إذ كان ممّا يدلّ دلالة الإخبار في كلام النّاس، وأمّا التّضمين الّذي يدلّ **عليه دلالة القياس** فهو إيجاز في كلام الله عزّ وجلّ خاصّةً، لأنّه تعالى لا يذهب عليه وجه من وجوه الدّلالة، فنصبه لها **يوجب** أن يكون **قد دلّ عليها من كلّ وجه يصحّ أن يدلّ عليه**، وليس كذلك سبيل غيره من المتكلّمين بتلك العبارة، **لأنّه قد يذهب عنه دلالتها من جهة القياس**، ولا يخرجه ذلك عن أن يكون قد قصد بها الإبانة عمّا وضعت له في اللّغة من غير أن يلحقه فساد في العبارة ". أبو الحسن عليّ بن عيسى الرّمّانيّ، **النّكت في إعجاز القرآن**، النّاشر: محمد خلف الله، د. محمّد زغلول سلّام، (مصر: دار المعارف: 1976)، 24. وانظر: أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب، **إعجاز القرآن**، النّاشر: السّيد أحمد صقر، (مصر: دار المعارف: 1997)، 273.

من وجود الحقّ انتفاء الباطل، وبالعكس، يلزم من انتفاء الباطل وجود الحقّ، ولا يجتمع الحقّ والباطل معًا كما لا يجتمع الوجود والعدم معًا، ولذلك نجد أنّ القياس العقليّ يرد بأسلوب الطّرد والعكس لتحقيق هذا الغرض، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾[223]. حتى يكون الكلام من الطّرد والعكس يجب أن يكون المقصود من الباطل، كلّ ما هو خلاف الحقّ[224]، فتكون الدعوى قائمةً على أساس المقابلة بالتّنافي؛ لأنّ الضدّ ينفي ضدّه، على هذا النّحو:

كما أن الوجود والعدم محال وجودهما معًا كذلك الحقّ والباطل محال أن يكونا معًا (مقدّمة)

إذا جاء الحقّ زهق الباطل (نتيجة)

إنّ الباطل كان زهوقًا (تدعيم للنتيجة)

فالنّتيجة من مستلزمات المقدّمة الّتي جاءت مضمّنةً في السّياق، إذ كما يلزم من مجيء الحقّ زوال الباطل، يلزم بالعكس من زوال الباطل مجيء الحقّ؛ وهذا مبنيّ على بقاء الحقّ وهلاك الباطل، ولولا ذلك لما صحّ القياس، وقد جيء بالثّانية لتأكيد معنى الأولى في نفوس أهل الباطلّ المتشكّكين في زوال الباطل المفهوم من منطوق الأولى، أو المنكرين لمجيء الحقّ المفهوم من منطوق الثّانية، وجعل أحد الضّدّين مثل الآخر لشبه التّناسب بين الضّدّين، وإخطار كلٍّ منهما بالبال مع ذكر الآخر، وحدوثه عند ارتفاع الآخر[225]، إذ بمجيء الحقّ يرتفع الباطل، وبزوال الباطل يجيء الحقّ، فكان أن ترتّب حكم مجيء الحقّ على زوال الباطل وجودًا

---

223 الإسراء: 81.

224 أمّا إذا قُصد بالباطل الشّرك ونحوه، فتكون الجملة الأولى من العامّ والثّانية من الخاصّ المراد به التّذييل.

225 الطّيبيّ، شرح الطّيبيّ على مشكاة المصابيح، 2: 651.

وعدمًا؛ لأن أحدهما ينفي الآخر. وجاء قوله تعالى: (إنّ الباطل كان زهوقًا) لتدعيم هذه النّتيجة، بطريق المثل، ممّا يتعلّق بخبرات المخاطَبين على مرّ الزّمان والأجيال، وتلازم ذلك في وجدانهم، وإن أنكرته عقولهم بعنادها واستكبارها، فكان الحجاج هنا مزيجًا ممّا هو عقليّ ووجدانيّ معًا.

وممّا جاء في السّياق نفسه مع اختلافٍ في الصّياغة، قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ رَبِّي يَقۡذِفُ بِٱلۡحَقِّ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ ۝٤٨ قُلۡ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَمَا يُبۡدِئُ ٱلۡبَٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾[226]، على أنْ لا تكون الثّانية مثلًا في الهلاك، فتكون تذييلًا، بل على أنّ معناها غير الحقّ[227]، أي " لَا يُثْبِتُ الباطل فِي الْأَوَّلِ شَيْئًا خِلَافَ الْحَقِّ وَما يُعِيدُ، أَيْ لَا يُعِيدُ فِي الْآخِرَةِ شيئًا خلاف الحقّ"[228] . أي أنّ الحقّ يبدئ ويعيد، والباطل لا يبدئ ولا يعيد، فجاء الحقّ الّذي يبدئ ويعيد، وزهق الباطل الّذي لا يبدئ ولا يعيد، فحذف من الأوّل لدلالة الثّاني، ومن الثّاني لدلالة الأوّل على **الاحتباك مع الطّرد والعكس،** فيكون القياس على هذا النحو:

كلّ حقٍّ باقٍ يبدئ ويعيد وكلّ باطلٍ زاهقٌ لا يبدئ ولا يعيد (مقدّمة)

جاء الحقّ الّذي يبدئ ويعيد وزهق الباطل الّذي لا يُبدئ ولا يُعيد (نتيجة)

ومجيء الجملة الفعليّة هنا (يبدئ) و(يعيد) من مقتضيات المقام في إقامة الحجّة على المنكرين للحشر، **فيكون التّنويه به مع الحقّ،** على أنّه من مقتضيات الحقّ الّذي يجب أنْ لا يتشكّكوا فيه أيضًا ويسلّموا به؛ لأنّ الحقّ هو الّذي يَقدِر على أن يبدئ ويعيد لا الباطل.

---

226 سبأ: 48، 49.

227 أبو محمّد عبد الحقّ بن عطيّة الأندلسيّ، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، النّاشر: عبد السّلام عبد الشّافي محمّد، (بيروت: دار الكتب العلميّة: 2001)، 4: 426.

228 الرّازي، تفسير الرّازي، 25: 217.

ويمكن أن تكون الثّانية (وما يبدئ الباطل وما يعيد) من قبيل التّدعيم للنّتيجة مثل (إنّ الباطل كان زهوقًا) على أنّها من التّذييل، ويكون حذف الثّانية المقرّرة للأولى بطريق الطّرد والعكس على أنّها من حذف المقابل بدليل الأولى، والمعنى: جاء الحقّ وهلك الباطل، كقوله تعالى: (جاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْباطِلُ) "[229]، فيكون القياس على هذا النحو:

كما أنّ الوجود والعدم لا يجتمعان كذلك الحقّ والباطل لا يجتمعان (مقدّمة)

إذا جاء الحقّ زهق الباطل (نتيجة)

ما يبدئ الباطل وما يعيد (تدعيم للنّتيجة)

ويكون مجيء الجملتين الفعليّتين (يبدئ) و(يعيد) مناسبًا لجملة (يقذف) في الآية قبلها، الدّالة على الاستقبال، ولتأكيد نفي أيّ تحقّق للباطل أولًا وآخرًا، ممّا يمكن أن ينسرب إليه الوهم في ذلك عند المخاطَبين عمومًا، فلَيْس أمرًا مُتَجَدِّدًا زُهُوقُ الباطل، فكان قوله: (وما يبدئ الباطل وما يعيد) أنّه لا يُثْبِت فِي الْأَوَّل شَيْئًا خِلَاف الْحَقّ، ولَا يُعِيد فِي الْآخِرَة شيئًا خلاف الحقّ[230]، وبذلك يؤدّي الحجاج وظيفةً إقناعيّة حاسمةً ودائمةً في نفي أيّ رجاءٍ للمخاطبين في أن يتحقّق للباطل وجودٌ مهما طال الأمد؛ لأنّه لا وجود له أصلًا، وقد ساعد التوازي بين الجمل في دعم الحجّة وتحقيق السبك بين الكلامين في كلّ واحدةٍ من الآيتين، وذاك من التّعالق النّغمي والتّنافي الدّلالي بينها، اللّافتين للانتباه.

---

[229] أبو عبد الله محمد بن عرفة، **تفسير ابن عرفة**، النّاشر: جلال الأسيوطيّ، (بيروت: دار الكتب العلميّة: 2008)، 3: 323.

[230] انظر: فخر الدّين أبو عبد الله محمّد بن عمر الرّازيّ، **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، (بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ: 1999)، 25: 21.

ومن القياس بالتنافي الذي يجمع الطرد والعكس مع رد العجز على الصدر، وقد جاء في مقدّمة ونتيجتين في سياق تحقق العدل وانتفاء الظلم، قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخۡرَىٰ فَإِذَا هُمۡ قِيَامٞ يَنظُرُونَ ۝٦٨ وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلۡكِتَٰبُ وَجِاْيٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِيَ بَيۡنَهُم بِٱلۡحَقِّ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ۝٦٩ وَوُفِّيَتۡ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا عَمِلَتۡ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِمَا يَفۡعَلُونَ﴾، على أنّ (النور) المراد به (العدل) مجازًا بحسب الاستعمال، وقرينة رد العجز على الصدر في قوله تعالى: (وهم لا يُظلمون)، حيث يكون انتفاء الظلم من تحقق العدل المذكور في الصدر، ويكون تقدير القياس على هذا النحو:

كما أن النور والظلمة لا يجتمعان كذلك العدل والظلم لا يجتمعان (مقدمة أولى ضمنية)

إذا تحقّق العدل انتفى الظلم (نتيجة أولى)

هم لا يظلمون (نتيجة ثانية)

ويكون (انتفاء الظلم) مستفاد من قوله: (لا يظلمون)، الذي يعني نفي الظلم[231]، ومن تحقق العدل نفسه المذكور مجازًا بالنور، والمراد من المقدمة والنتيجتين حينئذٍ تأكيد تحقّق العدل، وانتفاء الظلم، وإزالة أيّ شبهةٍ في ذلك، واستعمال أسلوب المجاز في الصدر كان لمزيد من التأكيد والمبالغة؛ وذلك لما في الدلالة بالمحسوس المرئي المشَاهد (النور) من الإشعار باليقين الذي لا يخالجه أدنى شك. وأوقع النفي على المذكورينَ، وليس على (الظلم)؛ لأنّ إقامة العدل وإظهاره يستدعيان استحضار الشهود من الأنبياء والشهداء، والناس،

---

231 الرازي، مفاتيح الغيب، 27: 477.

والقضاء بينهم بالحق، فكان من المناسب نفي الظلم عن المذكورين، من دون نفي الظلم نفسه، كما يقتضيه نظم الكلام.

وأما إذا أخذ لفظ (النور) على حقيقته؛ وهذا ما ذهب إليه بعض المفسرين من السّلف، حتى ذهب بعض أهل الفنّ إلى القول: " وفي جعل (النّور) مجازًا عن (العدل) تحجير للواسع، وتقصير للكلام الجامع "[232]، فلا يكون الحجاج بالطرد والعكس المقرّر لمعنى تحقّق العدل وانتفاء الظلم، إذ لا تكون الثانية مقرّرةً لمعنى الأولى، وإنما تكون الثانية (وهم لا يظلمون) مقرّرةً لمعنى الجملة التي قبلها (وقضي بينهم بالحق)، أي بالعدل، على طريق التذييل مع الطرد والعكس، على أن القضاء بالحق يلزم منه انتفاء الظلم، وانتفاء الظلم من لوازم القضاء بالحق، ومنطوق الأولى هو مفهوم الثانية، وبالعكس منطوق الثانية هو مفهوم الأولى، على هذا النحو:

إذا كان الله هو القاضي العادل (مقدمة ضمنية)

وكان القضاء بالعدل ينفي الظلم (مقدمة ثانية)

كان قضاء الله بين الخلائق بالعدل ينفي ظلمهم (نتيجة أولى)

هم لا يُظلمون (تأكيد للنتيجة الأولى)

والمقصود من الحجاج بالتذييل وبالطرد وبالعكس هنا المبالغة في تأكيد أنّ كلّ مكلّف يصل إلى حقّه، ولا يزيد منه شيء في شرّ، ولا ينقص منه شيء في خير، وقد جاءت الأولى بصيغة الماضي (قضي) والأصل: (يقضي)؛ للدلالة على أن صفة العدل من المتحقّق لا محالة، وأنّها من صفات المتكلّم القادر على ذلك من قديم الأزل، وجاء في الثانية بصيغة المضارع (يظلمون) الذي تقدم المسند إليه

---

232 الطيبي، فتوح الغيب، 13: 440.

(هم)، لمزيد من العناية بالمخاطبين، وإزالة أيّ شبهة لديهم في حصول ظلم لهم في يوم الحساب بزيادةٍ أو نقصان من أعمالهم.

وأما مجيء هذه الأخبار (ووُضع وجِيء وقُضي ولا يُظلمون ووُفّيت) على البناء للمجهول؛ فللدّلالة على الجلال والكبرياء، وأنّ تلك الأمور العظام لا تكون إلا بفعل قادرٍ قاهرٍ، وأنّ فاعلها واحدٌ لا يُشارَك في أفعاله، ولا يَذهبُ الوهم إلى أنّ غيره الفاعل[233].

وقد يكون الغرض من مجيء الطرد والعكس بطريق قياس التنافي، البرهان على أنّ ما يدّعيه المخاطب إنما هو باطل، وإقناعه بذلك عبر إيراد جملة من الحجج التي يعلمها من حاله، ومن مقارنة هذه الحال بحال غيره من المخاطبين الذين تتحقق فيهم هذه الصفة، إذ بضدها تتميّز الأشياء، ويُستعمل في ذلك بنية تركيبية مغايرة لما سبق، تبدأ بعرض حجة الخصم ونقضها بأسلوب غير صريح، من باب الحرص عليه، والرغبة في عدم مواجهته بكذبه وخطئه، ثم بإيراد ما يجب عليه عمله، ليكون متحقّقًا بالحكم الذي يدّعيه على النحو المطلوب، عبر إثبات الحكم بــ(إنما) التي تفيد قصر الحكم على الذين يتّصفون به حقيقةً، ونفيه عمّا عداهم، أي بطرد العكس[234]، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتۡكُم مِّنۡ أَعۡمَٰلِكُمۡ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ١٤ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمۡ يَرۡتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ

---

[233] انظر: السابق نفسه.

[234] القشيري، عبد الكريم بن هوازن، **لطائف الإشارات = تفسير القشيري**، الناشر: إبراهيم البسيوني، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، 3: 444. وانظر: البقاعي، نظم الدرر، 18: 390.

أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾[235]، **فالأصل في الكلام**: الأعراب ليسوا بمؤمنين لكذبهم وارتيابهم وعدم دخول الإيمان في قلوبهم، والذين آمنوا هم المؤمنون لصدقهم وعدم ارتيابهم ودخول الإيمان في قلوبهم، فكانت الثانية مقرّرةً لمعنى الأولى، حيث يلزم من عدم إيمان الأعراب وكذبهم وارتيابهم وعدم دخول الإيمان في قلوبهم، إيمان المؤمنين وصدقهم وعدم ارتيابهم ودخول الإيمان في قلوبهم، فكان منطوق الأولى هو مفهوم الثانية، ومنطوق الثانية هو مفهوم الأولى، **وقد وقع الطرد والعكس بالنفي والإثبات مع الاحتباك التقابلي**، فحذف من كل طرف ما يقابله؛ حذف من الطرف الأول (كذبتم) بدليل الثاني (أولئك هم الصادقون)، وحذف من الثاني(دخل الإيمان في قلوبهم) بدلالة الطرف الأول(لما يدخل الإيمان في قلوبكم)، أي أنت كذبتم في إيمانكم وهم صدقوا، وأنتم لمّا يدخل الإيمان في قلوبكم وهم دخل الإيمان في قلوبهم، فكانوا هم المؤمنين لا أنتم، **ويمكن التمثيل للحجاج في هذا المثال على هذا النحو**:

المؤمن هو الصّادق في إيمانه الذي دخل الإيمان في قلبه (مقدمة أولى)

وكل مَن كان ليس صادقًا في إيمانه ولمّا يدخل الإيمان في قلبه، فهو ليس بمؤمنٍ (مقدمة ثانية)

الذين آمنوا هم المؤمنون (نتيجة أولى)

والأعراب ليسوا بمؤمنين (نتيجة ثانية)

وقد جرى بناء القياس بطريق النفي أو السلب أولًا (لم تؤمنوا)، ثم الإثبات بالحصر والنفي ثانيًا (إنما المؤمنون الذين آمنوا....إلى آخره)، أي لا أنتم أيها الأعراب، لمزيد من تأكيدِ حكمِ انتفاء الإيمان عنهم بأكثر من وجهٍ من وجوه التأكيد، وكان الجامع بين المقدمتين والنتيجتين هو تقرير مفهوم الإيمان ومفهوم

235 الحجرات: 14، 15.

عدم الإيمان، وإثبات إيمان المؤمنين، ونفي إيمان غيرهم من الأعراب، وذلك أنّ " إعادة صياغة المحتوى الضّمنيّ الّذي فُهم بعدُ من كلامك صياغةً تصريحيّةً إنّما تُمكّنُ القولَ بواسطة التّغيير الطّارئ على طريقة أداء المحتوى الضّمنيّ من أن يكون قولًا واضحًا "[236]. أي أنّ إعادة المحتوى الضّمنيّ للقول بصياغة مختلفةٍ تمكّن القول، وتجعله واضحًا.

ب- مجيء القياس في الطّرد والعكس عن مقدمة واحدة أو عن مقدّمتين (قياس الإمكان أو الممكن)

يكون القياس في الطّرد والعكس عن مقدّمةٍ واحدةٍ – كما رأينا – ويكون عن مقدّمتين أو أكثر أيضّا، وقد تكون المقدّمة ضمنيةً، وقد تكون مذكورةً، ويمثّل إثبات قدرة الخالق عزّ وجلّ على البعث والنّشر موضوعًا حجاجيًّا يتكرّر كثيرًا في القرآن الكريم، فيكون المخاطب مطالبًا بالتّسليم بالمقدّمات ثمّ الاقتناع بالنّتيجة **بطريق القياس الاقتراني**، حيث يُقاس حصول أمرٍ على أمرٍ آخر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمۡسُونَ وَحِينَ تُصۡبِحُونَ ١٧ وَلَهُ ٱلۡحَمۡدُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَعَشِيّٗا وَحِينَ تُظۡهِرُونَ ١٨ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ وَيُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ وَكَذَٰلِكَ تُخۡرَجُونَ﴾[237].

وقد وقع الطّرد والعكس مع العكس والتّبديل في قوله تعالى: (يُخرج الحيّ من الميّت ويخرج الميّت من الحيّ وكذلك تخرجون) على أنّ الإبداء والإعادة متساويان في قدرة مَن هو قادر على الطّرد والعكس من إخراج الميّت من الحيّ

---

[236] انظر: Catherine Kebrat, Orecchioni Limplictte, Armand Colin, (Paris: 1980), cit. P56.
وعبد الله الصّولة، الحجاج في القرآن، 385.

[237] سورة الرّوم: 19.

وإخراج الحيّ من الميّت وإحياء الميّت وإماتة الحيّ[238]، وفيه قياسان؛ **أحدهما**: قياس إخراج الموتى من الأرض على إخراج الحيّ من الميّت، على هذا النّحو:

البعث إخراج حيٍّ من ميّتٍ وهو ممكنٌ (مقدّمة أولى)

وكلّ مقدورٍ ممكنٌ (مقدّمة ثانية)

فالبعث ممكنٌ (نتيجة)

أمّا أنّ البعث إخراج حيّ من ميّت؛ فلأنّ الأرض والرّمم موات يخرج منها النّاسُ أحياءً، قياسًا على إخراج الحيوان الحيّ من حيوان ميّت وبالعكس، وهو كثير مشاهد في بني آدم وغيرهم[239].

والثّاني: قياس البعث على إحياء الأرض بالمطر بعد موتها[240]، على هذا النّحو:

البعث إخراج الثّمرات بالمطر من الأرض الميّتة وهو ممكن (مقدّمة أولى)

كلّ مقدورٍ ممكن (مقدّمة ثانية)

البعث ممكنٌ (نتيجة)

والجامع بين المقدّمتين والنّتيجتين هو دخول الممكن تحت القدرة في القياسين، ولا يلزم منه محال، فهذان دليلان حسيّان على إمكان البعث من القادر تعالى إذا كان لدى المخاطب أدنى شكّ في وقوعه أو كان من المنكرين لوقوعه،

---

238 انظر: الزّمخشريّ، الكشّاف، 3: 472.

239 الصّرصريّ، الإشارات الإلهيّة، 496.

240 قال القرطبيّ: "بَيَّنَ كَمَال قُدْرَته، أَي كما أَحْيا الْأَرْضَ بِإِخْراج النَّبَات بعد هُمُودهَا، كَذَلِكَ يُحْيِيكُم بِالْبَعْث. وَفي هذا دلِيل على صِحَّة الْقِيَاس ". أبو عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، النّاشر: أحمد البردونيّ وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصريّة: 1964)، 14: 16.

والغرض من استعمال القياس بأسلوب الطّرد والعكس حينئذٍ هو ترتيب الحكم على الوصف لإمكان وقوعه من القادر تعالى، وأن يكون المتكلّم قد دلّ على الحكم من كلّ وجهٍ يصحّ أن يدلّ عليه، وأنّه من عجيب قدرته فعل الضّدين والمتعاكسين. ولا شكّ أنّ الإعادة أهون من الابتداء، ولذلك بدأ به، أي الخلق، والأهون أدخل في الإمكان؛ وهو المطلوب. ولمّا كان المفهوم من منطوق الأولى قابلًا لأكثر من معنى من الحقيقة والمجاز، كان الأحسن أخذ الألفاظ على حقيقتها؛ لأنّها تنسجم مع ما قبلها(تمسون) و(تصبحون) في إثبات قدرة القادر ولفت انتباه المخاطب إلى مجموع ذلك، وقد ساعد إلباس الدعوى صياغةً نغميّةً موازيةً وعرضها أمام المخاطب عرضًا مرئيًا من مشاهداته اليوميّة في الوجود على استحضارها أمامه حتّى يتعلّق بها شعوره "[241]، ، فتحقّق فيها مزيج ممّا هو حسيّ مشاهد، وعقليّ قياسيّ مقارن، وعاطفيّ نغميّ، وفي هذا ما يحقّق مزيدًا من التّأثير والتّقوية والإقناع بها.

ومن ذلك، أعني الحجاج بمقدّمتين، مجيء القياس في الطّرد والعكس في سياق الاستدلال على **التّوحيد، وقدرة الله عزّ وجلّ على التّصرّف في الخلق** إيجابًا وسلبًا ووجودًا وعدمًا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يَمۡسَسۡكَ بِخَيۡرٖ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [242]، على أن يكون جواب الشّرط في الثّانية محذوفًا على الاحتباك، وعلى أن يكون قوله تعالى: (فهو على

---

[241] انـظـر: Koch. BJ, Presentation as Proof the Language of Arabic Anthropological Linguistics. Vol 25. No. 1 (1983), P47:
ومحمّد العبد، **النّص والخطاب والاتّصال**، (القاهرة: الأكاديميّة الحديثة للكتاب الجامعي: 2014)، 181.

[242] الأنعام: 17

كلّ شيءٍ قديرٌ)، مقرّرا للجوابين، وليس جوابًا للثّانية؛ ليستقيم الطّرد والعكس، ومقدمتاه بيّنتان،[243] وهما:

إذا كان القادر هو الّذي يدور الخير والشّرّ والنّفع والضّرّ مع إرادته وجودًا وعدمًا (مقدّمة أولى)

كان كلّ مَنْ كان كذلك هو الإله الحقّ (مقدّمة ثانية)

فالله عزّ وجلّ هو الإله الحقّ (نتيجة)

والجامع بين المقدّمتين والنتيجة هو إثبات وحدانيّته، وتفّرده تعالى عن غيره من المخلوقات في قدرته تعالى وحده على جمعِ الضّدين وجودًا وعدمًا وإيجابًا وسلبًا، ممّا لا يقدر عليه غيره من القادرين الّذين إذا نفعوا وضرّوا، فإنّهم لا يستطيعون كشف الضّرّ، أو إدامة النّفع والضّرّ؛ **فهو قياس اقترانيّ** يعلمونه من مشاهداتهم وواقع حالهم في مثل ذلك، أو **قياس تمثيلٍ** بالنّسبة إلى غيره من المخلوقات عمومًا الّتي ليست كمثله تعالى في شيءٍ من ذلك.

ولمّا كانت الصّياغة بأسلوب الشّرط، وفيه يترتّب حصول أمرٍ على أمرٍ آخر، وعدم حصوله على عدم حصوله وجودًا وعدمًا وإيجابًا وسلبًا، كانت المقدّمات مترتّبةً على النّتيجة ترتّبًا منطقيًّا واضحًا لا لبس فيه، بل فيه مزيد من الوضوح.

وممّا جاء الحجاج فيه في فن الطرد والعكس على مقدمتين ونتيجتين أيضًا، وكانت الصياغة في بنيتها التركيبية موهمةً، لاحتمالها الطرد والعكس وغيره، قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنۢ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿٢٤﴾ هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ ۚ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَـُٔوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ لِّيُدْخِلَ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦ مَن

[243] الصّرصريّ، الإشارات الإلهيّة، 336.

يَشَآءُۚ لَوۡ تَزَيَّلُواْ لَعَذَّبۡنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡهُمۡ عَذَابًا أَلِيمًا ٢٥ إِذۡ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَأَلۡزَمَهُمۡ كَلِمَةَ ٱلتَّقۡوَىٰ وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهۡلَهَاۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمًا﴾ [244]، فوقع الطرد والعكس بين قوله تعالى: (ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطؤوهم فتصيبكم منهم معرّةٌ بغير علمٍ) على أن جواب (لولا) محذوف دلّ عليه السياق، وتقديره: (لوقع العذاب بهم)، وقوله تعالى: (لو تزيّلوا لعذّبنا الذين كفروا منهم عذابًا أليمًا)؛ على أن منطوق الأولى هو مفهوم الثانية ومنطوق الثانية هو مفهوم الأولى، أي كما أن امتناع عذاب المشركين لوجود المسلمين فيهم، حيث (لولا) هي حرف امتناع لوجود، فإن عدم العذاب للمشركين لعدم حصول تمييز المسلمين من المشركين، حيث (لو) هي حرف امتناع لامتناع، وعليه يكون المعنى: لولا وجود رجال مؤمنين مختلطين بالمشركين غير متميزين منهم لوقع ما كان جزاءً لكفرهم وصدّهم، ولو حصل التميّز وارتفع الاختلاط لحصل التعذيب[245]، ويمكن تنزيل القياس في هذين التركيبين الشرطيين على هذا النحو:

إذا اختلط الشيء بغيره فلا يمكن فعل شيء به وحده (مقدمة أولى)

وإذا تميّز الشيء من غيره يمكن فعل شيء به وحده (مقدمة ثانية)

لولا اختلاط المؤمنين بالكافرين لكان من الممكن معاقبة الكافرين وحدهم (نتيجة أولى)

لو تميّز المؤمنون من الكافرين أمكن قتل الكافرين وحدهم (نتيجة ثانية)

---

244 الفتح: 24،25،26.

245 الطيبي، حاشية الطيبي، 14: 408.

والغرض من الحجاج بهذا القياس الاقتراني استلال غضب المخاطبين، ومنعهم من فعل ما يرغبون فيه بشدّة، بناءً على إقناعهم بحتمية الإضرار بالمؤمنين، بسبب اختلاطهم بالكافرين وعدم تميّزهم، ثم الإضرار بسمعتهم؛ بسبب المعرّةِ التي ستلحق بهم لقتلهم المؤمنين، فكان المقام مقام تأكيد لوجوب عدم حصول أيّ عقابٍ للكافرين بسبب تلك الموانع، في حال ألبس الحكم على البعض، أو غلبت العاطفة عندهم على التفكير المنطقي السّديد.

وأما إذا كان جواب الشرطَين هو (لعذبنا) على أنّ جملة (لو تزيلوا) تكرار[246] لجملة (لولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ...)، من كونها تخصيصًا لها، على أن هناك قومًا مختلطين بالمشركين غير متميزين منهم، وهو ضد (تزيّلوا)؛ لأنّ كراهة وطئهم لعدم تميّز الكفّار الذي هو مدلول الثاني، فهو كبدل الاشتمال[247]، فيكون مقتضى جوابهما واحدًا، فكان تكريرًا من **باب نفي الضّدّ**[248]، أي اختلطوا ولم يتميّزوا، فلا يكون الكلام من الطّرد والعكس، بل هو من التطرية، قال ابن المنير: " وكان جدي رحمه الله يختار هذا الوجه الثاني- أي التكرار- ويسمّيه تطريةً، وأكثر ما تكون- أي التطرية- إذا تطاول الكلام، وبعُد عهد أوّله، واحتيج إلى ردّ الآخر على الأول، فمرةً يُطرَّى بلفظه، ومرةً بلفظٍ آخر يؤدي مؤدّاه"[249].

وممّا احتمل الكلام للطّرد والعكس وغيره بحسب التأويل، في سياق تحذير المخاطبين من فتنةٍ ستقع إن أصابتهم أصابتِ الظالمين منهم وغيرهم، ويكون ذلك على مقدمة ضمنيةٍ وصريحةٍ ونتيجتين، قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ

246 انظر: الزمخشري، الكشّاف، 4: 343.

247 الخفاجي، حاشية الشهاب الخفاجي، 8: 66.

248 انظر: د. قصاب، زكريا، أسلوب نفي الضد، 52.

249 الانتصاف على الكشّاف، 4: 343.

ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيۡهِ تُحۡشَرُونَ ﴿٢٤﴾ وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗۖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[250].

فقد وقع الطرد والعكس في قوله تعالى: (واتقوا فتنةً) وقوله: (لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصّةً) على أنّ **الأمر بالشيء نهي عن ضدّه**، وبالعكس، فيقع الطرد والعكس بنفي الضد، ويكون التقدير: (احذروا ذنبًا أو عقابًا لا تتعرّضوا له، فيصيب العقاب أو أثر الذنب ووباله مَنْ ظلم منكم خاصّةً)[251]، على أنّ منطوق الأولى هو مفهوم الثانية، وبالعكس.

فالأمر في الظّاهر للفتنة وفي الحقيقة للمخاطبين، يعني: أنّ الفتنة لو كانت مما يُنهى لنهيناها عنكم، فانتهوا أنتم عنها بترك التعرّض لها، ويكون (مِن) للتبيين، على أنها تفسير لـ (الَّذِينَ ظَلَمُوا)، أي: إن لم تتعرضوا لها لا يصيبكم العقاب خاصّةً على ظلمكم، أي لا يصيب الظالم الذي هو أنتم[252].

ويمكن تنزيل الحجاج في هذا القياس الاقتراني على مقدمتين ونتيجتين على هذا النحو:

الفتنة تصيب مَن يتعرّض لها فيستحقّ العقاب (مقدمة أولى)

والفتنة تمتنع عن إصابة مَن لا يتعرَّض لها فيستحقّ الثواب (مقدمة ثانية)

كلّ تعرّضٍ للفتنة يصيب صاحبه فيستحقّ العقاب (نتيجة أولى)

وكلّ امتناعٍ عن الفتنة ينجي صاحبه فيستحقّ الثواب (نتيجة ثانية)

---

[250] الأنفال: 24، 25.

[251] الزمخشري، الكشاف، 2: 211.

[252] الطيبي، فتوح الغيب،

والغرض من هذا الحجاج ليس تأكيد وقوع العقاب بحقّ المخاطبين فقط، وأنّه لا يستثني أحدًا منهم إنْ تعرّضوا للفتنة أو خاضوا فيها، بل التأكيد على تحذيرهم من الوقوع فيها أيضًا، وناسب تنكير لفظ الفتنة هذا المعنى؛ لما أفاده من تعظيم شأنها وتفخيمه، لما تؤدي من افتراق كلمة المسلمين، وعليه فالمخاطبون هم خاصّة من المؤمنين، نهوا عن القربان منها، ولذلك كان (مِن) بيانًا؛ على أنّ الفتنة تصيب مَن يتعرّض لها خاصّةً المتعرّضين لها؛ لأنّ الخطاب خاصّ بفئة من المؤمنين.

وقد جيء بأفعال الأمر قبل التحذير من الفتنة والنهي عن التعرّض لها (استجيبوا واعلموا واعلموا)؛ لحثّ المخاطبين خاصّةً على ضرورة الانقياد لأوامر الله ورسوله، وفعل ما يرضي الله ورسوله في حال وقوعها، فيستذكرون هذه الأوامر وينقادون إليها انقيادًا تامًا، لا لَبْسَ فيه، وكأنّ المراد أن يجري كلّ ذلك في نغمة تصاعدية تحذيرية تنسجم مع المعنى، فكان الحجاج إقناعيًا وعاطفيًا في آنٍ واحدٍ، يخاطب الفكر والوجدان مؤكّدًا للمعنى، ومحفّزا المخاطبين على ضرورة الاستجابة لهذه الأوامر، فلا يتردّدون في تنفيذها أبدًا.

وأما جعل (لا) من قبيل النفي على أنها جواب للأمر، وأنّ (مِن) للتبعيض، والمخاطبون كل الأمة، فلا يستقيم معه الطرد والعكس، ولا يكون قوله: (لا تصيبن الذين ظلموا) من نفي الضد، فإذا نُفيت الإصابة على الخصوص دُلّ بالمفهوم على العموم، إذ لابدّ من إصابة العقاب؛ لانتفاء ما ترتّب النّفي عليه من الاتّقاء أي: "إن إصابتكم لا تصبْ الظالمين منكم خاصةً، ولكنها تعمّكم"[253].

وكذلك إن جعلت (لا) من قبيل الوصف على إرادة القول، تكون جملة (لا تصيبنّ الذين ظلموا) من الإغراق في الوصف، أي (واتقوا فتنةً مقولًا فيها لا

---

[253] الزمخشري، الكشاف، 2: 211.

تصيبنّ..)، وليس المقصود بالمقولية الحكاية، بل **استحقاقه لذلك حتى كأنّه مقول فيه**[254].

وكما يأتي الطرد والعكس بنفي الضد أو المخالف من غير عطفٍ في سياق التحذير والتهديد يأتي بالعطف أيضًا، ومن ذلك قوله تعالى ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾[255]، حيث عطفت جملة (ألا تعلوا عليّ) على جملة (وائتوني مسلمين)، أي: (لا تمتنعوا منّي واستسلموا لي)، أو (لا تتكبّروا عليّ وأطيعوني)، وتكون (لا) ناهية، حتّى تقع المشاكلة بين النّهي والأمر، وقد بُني الحجاج بطريق القياس الاقتراني المستفاد من خبرات المخاطبين، ومعرفتهم بالقاهر وفعله بغيره إذا لم يُستَجبْ لإرادته، **وجاء على مقدّمتين ونتيجتين على هذا النحو**:

إذا كان التكبّر من صفات الملوك فأنا قاهر الملوك (مقدمة أولى)

والقاهر يطيعه الناس ولا يتكبّرون عليه (مقدمة ثانية)

إذا تكبرتم عليّ فأنتم عاصون وإذا استسلمتم لي فأنتم طائعون (نتيجة أولى)

لا تعلوا عليّ وائتوني مسلمين؛ لأني قاهر لكم (نتيجة ثانية)

وسوق الحجاج على ما جاء في الجملتين يجب أن يكون من مقتضياته (القهر) الذي يتطلّب الإجابة حالًا من المخاطبين، وذلك أنه لمّا كان في كتابه ما يدلّ على نبوّته، فسّر مراده بأمرٍ قاهرٍ[256]، وقد جاء لفظ (القهر) مضمّنًا؛ نظرًا لمكانة

---

254 الألوسي، روح المعاني، 5: 182.

255 النمل: 29، 30، 31.

256 البقاعي، نظم الدرر، 14: 158.

المخاطَب، فهو (ملك)، ولكونه مناسبًا مقام دعوته إليهم؛ حفاظًا على كرامتهم، وصونًا لها، من أن تمتهن.

ولم يؤت بحرف النسق للدلالة على أنّ الجملتين السّابقتين كالتمهيد للثالثة، لأنها المقصودة بالذات، ولذلك عطف الأمر على النهي على سبيل الطرد والعكس تأكيداً[257].

وممّا جاء فيه الطرد والعكس بطريق النفي والإثبات، في سياق كاشفٍ عن رغبات النّفس الإنسانيّة، وإبراز دوافعها الكامنة التي قد تدفعها إلى الوقوع في الإثم أو في أسبابه ودواعيه، قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾، حيث وقع الطّرد والعكس بين قوله تعالى: (ولا جناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النّساء) وقوله تعالى: (إلا أن تقولوا قولا معروفًا) على معنى أنّه: (رُفع الجناح عن التّعريض بالخطبة إلّا ما يدخل تحته، وهو أن تقولوا لهن قولًا معروفًا، الذي هو التعريض بالخطبة نفسها)، فكان منطوق الأولى هو مفهوم الثانية، وبالعكس، منطوق الثانية هو مفهوم الأولى، والثانية مقرّرة للأولى في معناها، وملزومة عنها، قال الزمخشري في معنى قوله تعالى: (إلا أن تقولوا قولا معروفا) " وهو أن تعرّضوا ولا تصرحوا"[258]، ويصير تقدير الجملتين: (لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء إلا أن تقولوا قولًا معروفًا)، على وجه يؤكد ذلك الرفع وهو نوع من **الطرد والعكس حسن**[259]. ويكون النهي عن المسارّة

---

[257] الطيبي، فتوح الغيب، 11: 516.

[258] الزمخشري، الكشاف، 1: 284.

[259] الألوسي، تفسير الألوسي، 1: 544.

(ولكن لا تواعدهن سرًّا) من التعريض أيضًا، حتى يدخل الكلام كلّه في نسق معنويّ واحدٍ، ويمكن تنزيل الحجاج في هذا القياس الاقتراني المعلوم من حال النفس البشرية في نوازعها وميولها وما تشتهيه في هذا المقام على مقدّمتين ونتيجة على هذا النحو:

إذا كان كلّ تعريضٍ مباحًا في الخطبة (مقدمة أولى)

وإذا كان القول بالمعروف من التّعريض (مقدمة ثانية)

فالقول بالمعروف مباحٌ (نتيجة)

ولا شك أنّ كلّ واحدٍ من التعريض والقول بالمعروف هو من العام الذي تُرك تقديره لأعراف المخاطبين في هذا المقام، فنصّت هذه الآية على تأكيد عدم التصريح في الخطبة بعد إفهام الأولى لذلك؛ لما يقع في النفوس من الرغبة في التصريح في هذا المقام، فكان من المناسب إقناع المخاطبين بعدم التصريح، وإن كان التصريح ممّا تنقاد النفوس إليه، وتشدّد رغبتها فيه في هذا الموقف، لما يؤدّي من الوقوع في الحرام أو الرّتْع فيه.

والخلاصة أن الحجاج بنوعيه السابقين هو من الحجاج بالتضمين؛ ويهدف إلى إقناع المخاطب بالفكرة بطريق البرهان العقلي الذي لا يصل إليه، ولا يُدرك كنهه إلّا المخاطب الرّاسخ في العلم، فالاحتجاج بأسلوب الطّرد والعكس في القرآن الكريم أظهر وجود طبقات في المعنى، وأبنيةً لغويّةً مختلفةً وضمنيّةً، تدلّ على المقدرة الكلاميّة المعجزة والعجيبة، فلا يستطيع الخصم المعاند إلّا التّسليم بحجّة المتكلّم والانقياد لها.

ولا شكّ أنّ الحجاج بأسلوب الطّرد والعكس له صورٌ أخرى غير ما ذكرتُ، لكن يضيق المقام عن تناول المزيد منها. والله من وراء القصد، وهو نعم المولى والنّصير.

الخاتمة (نتائج البحث)

انطلقت هذه الدّراسة صوب غايةٍ من التّأصيل والضبط والتّحرير والتحليل بدت من عنوانها، وانتهت إلى نتائج تفصيليّة أبرزها:

-تأصيل مصطلح الطّرد والعكس عند أهل الفنّ وتحرير تعريفه وتفصيله على أنّه ضربٌ من ضروب التّكرار المعنويّ في بنيته التّركيبيّة التّي تأتي في صياغاتٍ مختلفة أساسها التّناسب الدّلالي واللّزوم العقليّ العكسيّ، سواءٌ أكان الكلامان ظاهرين في البنية السّطحيّة أو كان أحدهما ظاهرًا والآخر مقدّرا في البنية العميقة؛ وهذا يُستدلّ عليه بالقرائن السّياقيّة، وربّما لا يصل إليه إلّا المتلقي العالم بصنعة الكلام، وفي ذلك ما قد يهدم ما كان شائعًا بين أهل الفنّ من أنّ الإطناب لا يكون إلّا للعامّة من المتلّقين، من دون الخاصّة، وبغرض توضيح الفكرة وتبسيطها لهم.

-ضبط مصطلح الطّرد والعكس، وتحرير العلاقة بينه وبين غيره من المصطلحات القريبة منه التي قد تشترك معه في التّسمية، نحو (الطّرد والعكس) أو (التّشبيه المقلوب)، أو في المفهوم وفي التّسمية جزئيًّا، نحو (العكس والتّبديل)، أو في المفهوم وحده، نحو (نفي الضّدّ والاحتباك والتّذييل)، وتحديد موقعها في الكلام وأدوارها الوظيفيّة.

-تحرير ما نزّله بعض أهل الفنّ على الطّرد والعكس، وليس منه.

-تحرير الوظائف النّصّيّة للطّرد والعكس، من نحو: الزّيادة في الكلام، وتكثير الفائدة وتفصيلها وتوضيحها إلى حدّ الإشباع، والسّبك والحبك بالتّكرار والإحالة القبليّة والبعديّة واللزوم الدّلالي العكسي.

-تحرير الوظائف التّداوليّة للطّرد والعكس، من نحو التّأكيد الّذي يكون في مقاماتٍ مختلفةٍ يدفع به المتكلّم أن يتوهّم السّامع التجوّز في الأولى، أو يدفع توهّم الغلط فيها بسهوٍ أو نسيانٍ أو سَبْقِ لسانٍ، ومن نحو: الحجاج الّذي يكون

بمقدمةٍ واحدةٍ وبمقدمتين، وفيه يجري الاستدلال على الحكم من كلّ وجهٍ، ومزجه بما هو عقليّ ووجدانيّ.

-استنتج الباحث أنّ في هذا الأسلوب خصوصيّة ًفنّيّةً ربّما لا توجد في غيره من الأساليب هي أنّه مزيج من الإيجاز والإطناب، أمّا الإيجاز فلأنّ فيه تضمينًا وقياسًا، وأمّا الإطناب فلأنّه زيادة على الأصل.

-أظهرت الدّراسة أنّ من دواعي هذا الأسلوب في الكلام زيادةً على مناسبته للمقام في الموضع الّذي يرد فيه، إبراز الّصنعة الفنّية للمتكلّم وقدرته على إخراج الكلام في صياغات متعدّدة تحقّق تلوين الخطاب، فلا تتغيّا إقناع المتلقي وإمتاعه عبر إشراكه في إنتاج الدلالة من طريق الولوج إلى الدّلالة النّصّيّة في الثّاني من الدّلالة الضمنيّة في الكلام الأوّل فحسب، إنّما تنوّه بخصوصيّة النّظم القرآني وأنّه يفوق طاقة البشر.

هذا، والله المستعان، وهو نعم الوكيل، وإلى الله أتوجّه أن يفتح علينا ويرزقنا حسن الفَهم ويهدينا إلى سواء السّبيل.

ثبت المصادر والمراجع

أولًا: القرآن الكريم

ثانيا: الكتب والدّوريّات العربية

ابن أبي الإصبع، عبد العظيم المصريّ، تحرير التّحبير في صناعة الشعر والنّثر وبيان إعجاز القرآن، النّاشر د. حفني محمّد شرف، الجمهوريّة العربيّة المتّحدة: المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة، 2010.

ابن أبي عون، أبو إسحاق محمّد، كتاب التّشبيهات، النّاشر محمّد خان، لندن: كمبردج، 1950.ابن الأثير، ضياء الدّين نصر الله، المثل السّائر في أدب الكاتب والشاعر، النّاشر محيي الدّين عبد الحميد، القاهرة: دار نهضة مصر، 2010.

الألوسيّ، شهاب الدّين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، النّاشر عليّ عبد الباري عطيّة، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1994.

باديس، نور الهدى، بلاغة الوفرة وبلاغة النّدرة مبحث في الإيجاز والإطناب، بيروت: المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، 2008.

الباقلاني، أبو بكر محمد، إعجاز القرآن، النّاشر: السّيد أحمد صقر، مصر: دار المعارف، 1997.

البسيليّ التّونسيّ، أبو العبّاس، نكت وتنبيهات في تفسير القرآن المجيد، النّاشر الأستاذ محمّد الطّبرانيّ، المملكة المغربيّة: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، 2008.

البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، اثنان وعشرون مجلدا، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.

البهبهائيّ، سراج الدّين عمر القزوينيّ، الكشف عن مشكلات الكشّاف، مخطوط، تركيا: 188, Koprulu Kut.

التّفتازانيّ، سعد الدّين مسعود، المطوّل شرح تلخيص مفتاح العلوم، النّاشر عبد الحميد هنداويّ، بيروت: دار الكتب العلميّة، 2013.

التّهانويّ، محمّد بن علي، طرد"، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الناشر: د. رفيق العجم، د. عليّ دحروج، د. عبد الله الخالديّ، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحرٍ، البيان والتّبيين، ثلاثة مجلدات، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 2010

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحرٍ، رسائل الجاحظ، أربعة مجلدات، النّاشر عبد السلام محمّد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجيّ، 1964.

الجرجانيّ، أبو بكر عبد القاهر، أسرار البلاغة، النّاشر: محمود محمّد شاكر، القاهرة: مطبعة المدنيّ، 2009.

الجرجانيّ، أبو بكر عبد القاهر، دلائل الإعجاز، النّاشر: محمود محمّد شاكر، القاهرة: مطبعة المدنيّ، 2009.

ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، ثلاثة مجلدات، مصر: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2010.

حَبَنَّكَة، عبد الرحمن الميدانيّ الدّمشقيّ، البلاغة العربيّة، مجلدان، دمشق: دار القلم، 1996.

الحطيئة، جَرول بن أوس، ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السِّكيت، النّاشر: نعمان طه، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1987.

الحلبيّ، شهاب الدّين محمود، حسن التّوسّل إلى صناعة التّرسّل، أكرم عثمان يوسف، العراق: وزارة الثّقافة، 1980.

ابن حنبل، الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقم الحديث (16970)، النّاشر شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، د عبد الله بن عبد المحسن التّركي، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 2010.

أبو حيّان، أثير الدّين محمّد بن يوسف الأندلسيّ، البحر المحيط في التّفسير، النّاشر صدقي محمّد جميل، بيروت: دار الفكر، 1990.

خطّاب، حسن السّيد حامد، دلالة المنطوق والمفهوم عند الأصوليّين وأثرها في استنباط الأحكام الفقهيّة، مصر: مجلة سياقات، العدد 1، 2009.

ابن الخطيم، قيس الأوسيّ، ديوان قيس بن الخطيم، النّاشر د. إبراهيم السّامرائيّ، أحمد مطلوب، بغداد: مطبعة العاني، 1962.

الخفاجي، شهاب الدّين أحمد، حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، الْمُسَمَّاة: عِنَايةُ القاضي وكِفَايةُ الراضي عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، بيروت: دار صادر، 2010.

دروزة، محمّد عزّت، التّفسير الحديث [مرتّب حسب ترتيب النّزول]، القاهرة: دار إحياء الكتب، 1963.

الدّسوقيّ، محمّد بن عرفة، حاشية الدّسوقيّ على مختصر المعاني لسعد الدّين التّفتازانيّ [ومختصر السّعد هو شرح تلخيص مفتاح العلوم لجلال الدّين القزوينيّ]، النّاشر عبد الحميد هنداوي، بيروت: المكتبة العصريّة، 2019.

الرّاغب الأصفهانيّ، أبو القاسم الحسين، المفردات في غريب القرآن، النّاشر: صفوان عدنان الدّاوديّ، دمشق: دار القلم، 1992.

ابن رشيق، أبو عليّ الحسن القيروانيّ، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه، النّاشر محمّد محيي الدّين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل، 1981.

الرّمّانيّ، أبو الحسن عليّ بن عيسى، النّكت في إعجاز القرآن، النّاشر: محمد خلف الله، د. محمّد زغلول سلّام، مصر: دار المعارف، 1976.

الزّبيديّ، أبو الفيض مرتضى محمّد الحسينيّ، تاج العروس من جواهر القاموس، النّاشر مجموعة من المحقّقين، بيروت: دار الهداية: 2010.

ابن الزّبير الغرناطي، أبو جعفر أحمد، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتّعطيل في توجيه المتشابه اللّفظ من آي التّنزيل، مجلدان، النّاشر عبد الغنيّ محمّد علي الفاسي، بيروت: دار الكتب العلميّة.

الزّركشيّ، أبو عبد الله محمد، البرهان في علوم القرآن، النّاشر محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبيّ وشركائه:1975.

الزّمخشريّ، جار الله أبو القاسم محمود، أساس البلاغة، النّاشر: محمّد باسل عيون السّود، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998.

الزّمخشريّ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي: 1987.

أبو زيد، عليّ، البديعيّات في الأدب العربي، بيروت: عالم الكتب،1982.

السّبكيّ، بهاء الدّين أحمد، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، النّاشر عبد الحميد هنداوي، بيروت: المكتبة العصريّة، 2003.

السّـكاكيّ، أبو يعقوب يوسـف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، النّاشـر: نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1987.

أبو السّعود العمادي، محمد، تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، اثنان وثلاثون مجلدا، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.

السّـــيالاكوتي، عبد الحكيم، حاشـــية السّـــيالكوتي على كتاب المطوّل، ثلاثة مجلدات، إيران: مكتبة الرّضى، بلا تاريخ.

ابن السِّـيد البَطَلْيَوسـي، أبو محمّد عبد الله، الاقتضـاب في شـرح أدب الكتاب، النّاشـر: مصطفى السقا، حامد عبد المجيد، القاهرة: دار الكتب المصريّة، 1996.

السّـيوطيّ، الحافظ جلال الدّين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، النّاشـر: محمّد أبو الفضـل إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصـرية العامة للكتاب: 1974.

السّيوطي، جلال الدّين عبد الرّحمن، تناسق الدّرر في تناسب السّور، النّاشر: عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلميّة: 1986.

السّـيوطيّ، الحافظ جلال الدّين عبد الرحمن، شـرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، مصر: مطبعة البابي الحلبيّ، 1939.

السّـيوطيّ، الحافظ جلال الدّين عبد الرحمن، نظم البديع في مدح خير الشـفيع، النّاشـر علي محمّد معوّض، عادل أحمد عبد الموجود، عبد الفتّاح أبو سنّة، حلب: دار القلم: 1995.

السّـيوطيّ، جلال الدّين عبد الرحمن، نواهد الأبكار وشـوارد الأفكار = حاشـية السّـيوطيّ على تفسـير البيضـاويّ، ثلاثة مجلدات، السـعوديّة: جامعة أمّ القرى: كلّيّة الدّعوة وأصول الدّين: رسالة دكتوراه، 2005.

سـيبويه، أبو بشـرٍ عمرو بن عثمان، الكتاب، النّاشـر عبد السـلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988).

الصُـحاري، سَلَمة العَوْتبي، الإبانة في اللغة العربيّة، النّاشر د. عبد الكريم خليفة، د. نصرت عبد الرحمن، د. صلاح جرّار، د. محمّد حسن عوّاد، د. جاسر أبو صفيّة، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة: 1999.

الصّـرصـري، نجم الدّين أبو الرّبيع سـليمان الطّوفيّ، الإشـارات الإلهيّة إلى المباحث الأصـوليّة، النّاشـر مجد حسـن إسـماعيل، بيروت: دار الكتب العلميّة: 2005.

الصّـولة، عبد الله، الحجاج في القرآن الكريم وخصـائصه الأسـلوبيّة، بيروت: دار الفارابي، 2001.

ابن الصّيرفيّ، أبو القاسم عليّ، الأفضليات، القاهرة: 2010.

طاش كبري زاده، أحمد بن مصـطفى، مفتاح السّـعادة ومصـباح السّـيادة في موضوعات العلوم، بيروت: دار الكتب العلميّة: 1985.

طبانة، بدوي، معجم البلاغة العربية، جدة: دار المنارة، ط1:1975.

الطّبري، أبو جعفر محمّد، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مكّة المكرّمة: دار التربيّة والتّراث، بلا تاريخ.

الطّيبيّ، شرف الدّين الحسين، التّبيان في البيان، النّاشر: عبد الستار زموط، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر،1977.

الطّيبيّ، شرف الدّين الحسين، شرح الطّيبيّ على مشكاة المصابيح المسمّى بـ (الكاشف عن حقائق السّنن)، النّاشر د. عبد الحميد هنداوي، مكّة المكرّمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1997.

الطّيبيّ، شرف الدّين الحسين، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب (حاشية الطّيبيّ على الكشّاف)، النّاشر: إياد محمّد الغوج، د. جميل بني عطا، د. محمّد عبد الرّحيم سلطان العلماء، دبيّ: جائزة دبيّ الدّوليّة للقرآن الكريم: 2013.

ابن عاشور، محمّد الطّاهر التّونسيّ، التّحرير والتّنوير «تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» تونس: الدّار التونسيّة للنّشر، 1984.

عبد اللّطيف، محمّد حماسة، بناء الجملة العربيّة، القاهرة: دار غريب، 2003.

عبد المجيد، جميل، البديع بين البلاغة العربيّة واللّسانيات النّصّيّة، مصر: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب: 1998.

العبد، محمّد، حبك النّصّ منظورات من التّراث العربيّ، مجلة الدّراسات اللّغوية، 2001: ديسمبر، أكتوبر، القاهرة.

العبد، محمّد، النّصّ والخطاب والاتّصال، القاهرة: الأكاديميّة الحديثة للكتاب الجامعي، 2014.

عبد المطلب، محمّد، بناء الأسلوب في شعر الحداثة التّكوين البديعيّ، مصر: دار المعارف، 1995.

أبو عبيدة، معمر بن المثنّى، مجاز القرآن، النّاشر: محمّد فواد سزگين، القاهرة: مكتبة الخانجيّ، 2010.

ابن عربشاه عصام الدين إبراهيم بن محمّد، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، الناشر: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2019.

ابن عرفة، أبو عبد الله محمّد، تفسير ابن عرفة، أربعة مجلدات، النّاشر جلال الأسيوطيّ، بيروت: دار الكتب العلميّة، 2008.

العسكري، ّ أبو هلال الحسن، كتاب الصّناعتين، النّاشر عليّ محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصريّة، 1998.

ابن عطيّة الأندلسيّ، أبو محمّد عبد الحقّ، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ستة مجلدات، النّاشر: عبد السّلام عبد الشّافي محمّد، بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001.

العلويّ، يحيى بن حمزة، الطّراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ثلاثة مجلدات، بيروت: المكتبة العصريّة، 2002.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، النّاشر عبد السّلام هارون، القاهرة: دار الفكر، بلا تاريخ.

فخر الدّين الرّازيّ، أبو عبد الله محمّد، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، اثنان وثلاثون مجلدًا، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 1999.

الفراهيدي، أبو عبد الرّحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، الناشر د مهدي المخزوميّ، د إبراهيم السامرائيّ، القاهرة: دار ومكتبة الهلال، 1993.

ابن فورك، أبو بكر محمّد، تفسير ابن فورك من أول سورة المؤمنون – آخر سورة السّجدة، النّاشر علاّل عبد القادر بندويش، المملكة العربيّة السعوديّة: جامعة أم القرى، 2009.

ابن قتيبة الدّينوريّ، أبو محمّد عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، القاهرة: المكتب الإسلاميّ، 1999.

ابن قدامة، أبو الفرج جعفر الكاتب البغدادي، جواهر الألفاظ، النّاشـــر: محيي الدّين عبد الحميد، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985.

القرطبي، أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، عشـــرون مجلدا، النّاشـــر أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصريّة، 1964.

القزويني، جلال الدين محمّد، الإيضـاح في علوم البلاغة، النّاشـر: غريد الشّـيخ محمّد، إيمان الشّيخ محمّد، بيروت: دار الكتاب العربيّ، 2004.

القسـطلانيّ، أبو العبّاس شـهاب الدّين أحمد، إرشـاد السّـاري لشـرح صـحيح البخاريّ، مصر: المطبعة الأميريّة الكبرى، 1906.

قصّـاب، زكريّا، أسـلوب نفي الضّـدّ/ دراسـة في المصـطلح وبلاغته، مجلة العلوم العربيّة، أيّار، 2020، العدد 57، جامعة الإمام.

الكَرَجي القصَّـــاب، أحمـد محمّـد، النّكـت الـدّالـة على البيـان في أنواع العلوم والأحكام، أربعة مجلدات، النّاشـر شـايع بن عبده بن شـايع الأسـمريّ، السّعوديّة: دار القيّم، 2003.

الكرمانيّ، شـمس الدّين محمّد، الكواكب الدّراريّ في شـرح صـحيح البخاريّ، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981.

الكفويّ، أبو البقاء أيّوب، الكلّيّات معجم في المصـــطلحات والفروق اللّغويّة، النّاشر عدنان درويش، محمّد المصريّ، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 2010.

الماورديّ، أبو الحسـن علي، تفسـير الماورديّ (النّكت والعيون)، النّاشـر: السّـيد ابن عبد المقصود بن عبد الرّحيم، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2010.

مصـلوح، سـعد، من نحو الجملة إلى نحو النّصّ، النّاشـر: د. وديعة النّجم، و د. عبده بـدوي، ضـــمن الكتاب التّذكاريّ للدّكتور عبد السّـــلام هارون، الكويت: جامعة الكويت، 1990.

مطلوب، أحمد، معجم المصـــطلحات البلاغيّة وتطوّرها، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون،2007.

ابن المعتز، أبو العبّاس عبد الله، البديع في البديع، بيروت: دار الجيل، 1990.

ابن معصوم، علي المدنيّ، أنوار الرّبيع في أنواع البديع، 2010.

ابن المَلَك، محمَّدُ الكَرمانيّ الحنفيُّ، شرح مصابيح السنة للإمام البغويّ، النّاشر لجنة مختصـــة من المحققين بإشـــراف: نور الدّين طالب، إدارة الثقافة الإسلاميّة، 2012.

ابن منظور، أبو الفضـــل جمال الدّين محمّد بن مكرم، لســـان العرب، النّاشـــر اليازجيّ وجماعة من اللّغويين، بيروت: دار صادر،1993.

ابن منقذ، أبو المظفّر أسامة، البديع في نقد الشعر، الناشر الدّكتور أحمد بدوي، الدكتور حامد عبد المجيد، الأســتاذ إبراهيم مصــطفى، الجمهوريّة العربيّة المتّحدة: الإدارة العامّة للثقافة، 2009.

ابن المنير، أبو العبّاس أحمد الإســكندري، حاشــية الانتصــاف فيما تضــمّنه الكشّاف، (ضمن كتاب الكشّاف)، بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.

ابن نباتة، أبو النّصـــر عبد العزيز السّـــعديّ، ديوان ابن نباتة، النّاشـــر عبد الأمير الطّائي، القاهرة: 1974.

النّابغة الذّبيانيّ، زياد بن معاوية، ديوان النّابغة الذّبيانيّ، النّاشــر محمّد الطّاهر ابن عاشور، تونس: الشّركة التّونسيّة للنّشر، 1976.

ابن النّاظم، بدر الدّين بن مالك، المصباح في المعاني والبيان والبديع، الناشر: د. حسني عبد الجليل، القاهرة: مكتبة الآداب، بلا تاريخ.

النّسـفيّ، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدّين، تفسـير النّسـفيّ (مدارك التّنزيل وحقائق التّأويل)، النّاشــر: يوســف عليّ بديوي- محيي الدّين ديب مستو، بيروت: دار الكلم الطيّب، 1998.

أبو نواس، الحسن بن هانئ، ديوان أبي نواس، النّاشر: إيفالد فاغنر، (بيروت: دار الكتاب العربيّ: 2001.

النّويري، شـهاب الدين أحمد، نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية: 2002.

الواحدي، أبو الحسـن عليّ، التَّفْسِـيرُ البَسِـيْط، (السـعوديّة: عمادة البحث العلميّ: جامعة الإمام، 2009.

ابن وهب الكاتب، أبو الحسـين إسـحاق، البرهان في وجوه البيان (نشـر من قبل باسـم نقد النّثر لقدامة بن جعفر)، النّاشـر د. حفني محمّد شـرف، القاهرة، مكتبة الشّباب، 1996.

وهبة، مراد، المعجم الفلسفيّ، مصر: دار الثّقافة الجديدة، 1979.

ابن يعقوب أبو العبّاس أحمد المغربيّ، مواهب الفتّاح في شرح تلخيص المفتاح، (ضمن شروح التّلخيص)، بيروت: دار الكتب العلميّة.

ثالثًا: الكتب والدّوريّات الأجنبيّة:

Catherine Kebrat, Orecchioni Limplictte, Armand Colin, (Paris: 1980), cit. P56.

Koch. BJ, Presentation as Proof the Language of Arabic Anthropological Linguistics. Vol 25. No. 1 (1983), P47.

M.A.K. Halliday and Ruqaiya Hasan: Cohesion in English (London: Longman: 1976), P293.

KUR᾽ÂN-I KERİM'DE TARD U AKİS YÖNTEMİ BELİRLEYİCİLERİ, METİNSEL VE KULLANIMSAL İŞLEVLERİ

Dr. Zekeriya KASAP

Araştırmanın Özeti

Bu araştırma, Arapların konuşmalarında ve Kur᾿ân-ı Kerim'de sıkça kullanılan bir tür belâgat yöntemini ele almaktadır. Bu yöntem, Tard u Akis Yöntemidir. Bu yöntemin kayda geçirilmesi, tanımlanması, kavramsal ve işlevsel düzeyde diğer terimlerden arındırılması bir çaba olarak sunulmakta ve gizlenmiş şu iki soruya yanıt aranmaktadır: Tard u Akis Yöntemi nedir? Kur᾿ân metninde belâgat yönünden değeri nedir?

Araştırmanın birinci başlığında, Tard u Akis Yönteminin tanımı yapılmakta, terimsel kökleri araştırılmakta, sanat ehlince nasıl düzenlendiği, tek başına adlandırıldığında kayıt altına alınarak müşterek olduğu diğer terimlerden nasıl ayırt edildiği, kavram olarak kısmi anlamda nasıl adlandırıldığı veya tek başına bir kavram olarak nasıl ele alındığı anlatılmakta, ayrıca bir kısım sanat ehlinin aslından olmadığı halde Tard u Akis Yöntemi üzerine ortaya koydukları sonuçlar hususunda bir vizyon sunulmaktadır.

Araştırmanın ikinci başlığında ise, Tard u Akis Yönteminin –Kur᾿ân-ı Kerim üzerinde uygulanması suretiyle– metin üzerindeki işlevsel rolü araştırılmakta ve mantıksal olarak kendisine bitişik temel metinsel işlevlere sahip olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu işlevler, konuşmada sözü uzatmak, faydayı arttırmak, döküm ve örgü yapmaktır. Bunların yanı sıra sık kullanılan ve bir kısmı kendisinden hiç ayrılmayan işlevler vardır. Örneğin farklı konumlarda kullanılan, konuşmacının sarf ettiği ve dinleyicinin birinci cümlede cevazın bulunduğunu sandığı veya içindeki hata zannını bir yanılgı, bir unutkanlık veya dil çabukluğuyla gidermeye çalıştığı Te'kit bunlardandır. Yine bir veya iki önermeyle ortaya konan ihticâc/delillendirme buna örnektir. Burada hüküm için birden fazla yönden delil getirilmekte, bu deliller, akli ve vicdani şeylere eklenmektedir.

İçinde tartışılmak istenen en önemli araştırma fikirleri şu şekilde özetlenebilir:

1- "Belâgat Türleri" üzerine yapılan araştırmalar, belâgatle uğraşanların zühdünden, bazılarını sözün içine doğru

yerleştirmenin zorluğundan, bu sanatların sanat ehli arasında dolaşımının çok az oluşundan, aynı tür için birçok adlandırmanın olmasından ve bazılarının aynı adlandırmada müşterek olmasından dolayı, özgürleştirme ve aydınlatmadan yoksun konuşma sanatlarını ortaya çıkarmaya devam etmektedir. Bunlar arasında sayılan Tard u Akis, belâgatın problemli sanatlarından sayılmaktadır. Bu durum, kelimenin anlamında, temelinde veya semantik yapısında veyahut da adlandırılmasında hep aynıdır. Bu çalışmanın amacı, tanımı özgürleştirmek ve sanat ehli arasında bunu kökleştirmek, belirleyicilerini, belâgatini, adlandırmada veya kavramda müşterek olduğu diğer belâgat türleri arasındaki konumunu keşfetmektir. Örneğin: Tard u Akis (benzetme ve ters yüz etme), akis ve değiştirme, paylara ayırma, arkayı öne alma, zıddın olumsuzlanması, görüşme, iç içe girme ve sonuna ekleme.

2- Bu araştırmadaki temel sorun, Tard u Akis terimini, onunla aynı kavramı paylaşan diğer terimlerden ve kendisinin dahil olduğu veya başkalarının kendisine dahil edildiği belâgat sanatlarından ayırt edilmesinde, sözün Tard u Akis Yöntemine ve te'vil şekline uygun olarak diğer belâgat türlerine uygulanırken birden fazla mana ihtimali bulunması halinde belirginleşecektir. Tard u Akis Yönteminin veya belâgat sanatlarından diğerlerinin tercih edilmesini sağlayacak makam ve siyak yönündeki karineye göre veya hiçbir şekilde Tard u Akis Yönteminin uygulanmadığı hallerde sorun daha da belirginleşecektir.

3- Araştırmacı, içinde Tard u Akis örneklerinin fazlaca bulunmasından, kullanıldığı yere göre sözcük yapısının değişiklik arz etmesinden, belâgat ehlinden ve diğer çevrelerden bazı müfessirlerin bu yöntemin kaynaklarının izini sürmesinden ve ona dikkat çekmelerinden dolayı, uygulama için Kuran metnini seçecektir.

4- Bu araştırmanın en önemli amacı, bu özgün belâgat sanatının yeniden canlandırılması, sık tekrarlanan metinsel teorinin bazı kavramlarından ve Batılılar ile Araplar arasındaki

uygulamalarından yararlanarak, kullanıldığı bağlamda bu sanatın belâgatsel değerinin ortaya çıkarılmasıdır.

5- Bu çalışma, araştırmacıları bu sanata daha fazla yönlendirmeyi, kullanılan sözlerde üslup özelliklerinden, inceleme ve analizindeki prosedürlerden daha çok istifade ettirmeyi amaçlamaktadır.

Al-Maṣāder wa al-Marājiʿ

Ibnu Abī al-Eṣbaʿ al masrī, Abdulazīm al-Masrī, Ta ḥrīr al-Taḥbīr fi ṣenāʿt al-Shiʿi wa al-Nathir, ed. Hifnī Sharaf, (al-Qāhirah: al-majlis al-aʿlā: 2010).

Ibnu Abī ʿawn, Abu Ishak Muhammad, Kitab al-Tashbīhaat, ed, Muhammad Khan, (London: Campridje:1950).

Ibn al-Athir al-Jazri, Al-Mathal al-Thair Fi Adab al-Katep wa al-Shaʿir, ed. Muhii al-Din ʿabd al-Hamid, (al-Qāherah: Dar nahḍat Misir: 2010).

Al-Alosī, Shihab al-Dīn Mahmud, Roh al-Maʿanī fi Tafsīr al-Quraan al-Azīm wa al-sabʿa—Mahtanī, ed. Alī Abd al-Baarī Atīyah, (Beirut: Dār al Kutub al-ʿelmīya:1994).

Badīs Noor al-Huda, Blagat al-Wafrah wa Balagat al-Nudrah Mabhath fi al-Aījaz wal Aītnab, (Beirut: al-Massasah al-ʿarabia lelDerasaat wa al-Nasher: 2008).

Al-Basīlī al-Tunusī, Abu al-ʿaBBas, Nukat wa Tanbīhat fi Tafsīr al-Qraan al-Majīd, ed, Muhammad aTtabaranī, (Al-Mamlakah al-Magrībīya: wezarat al-Awqaf wa al-shaun al-īslamiyah: 2008).

Al-Buqaʿi, Ibrahim bin Umar, Nazm al-Ddurar Fi Tanasup al-Ayat wa al-swar, (Al-Qahira: Dar al-Kitab al-Islami).

Al-Bahbahaai, Siraj al-Dīn omar al-Qazwīnī, Al-Kashf An Mushkilaat al-Kashshaaf, Makhtut, (Turkiyyaa: Koprulu Kut: 188).

Al-Taftazanī, Saʿd Al-Ddīn Maʿud, Al-Mutawwal Sharh Talkhis miftah al-ʿulum, ed. Abd al-Hamīd Hindawī, (Beirut: Dār al Kutub al-ʿelmīya:2013).

Al-Jahiz, Abu ʿuthman amr bin Bahr, Al-Bayan wa Al-Ttabīīn, (Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilaal: 2010).

Al-Jahiz, Abu ʿUthman Amr bin Bahr, Rasail al-Jahiz, ed. Abd assalaam Muhammad Haruon: 1964).

Al-Jurjanī, Abu Bakir Abd Al-Qahir, Asrar al-Balagah, ed. Mahmuod Muhammad Shakir, (Al-Qahira: Matbaʿt Al-Madanī: 2009).

Al-Jurjanī, Abu Bakir Abd Al-Qahir, Dlaail al-Aiʿjaaz, ed. Mahmuod Muhammad Shakir, (Al-Qahira: Matbaʿt Al-Madanī: 2009).

bin Jinni, Abu al-Fatḥ ʿuthman, Al-Khaṣaiṣ, (al-Qāherah: al-Hayah al-ʿAmmah li al-Kitab: 2010).

Habannakah, Abdu al-Rrhahman al-Maīdanī al-Dimashqī, (Dimashq: Dar al-Qalam: 1996).

Al-Hutaīah, Jarwal bin Aws, Diwan Al-Hutaīah, ed. Nuʿmaan Taha, ((al-Qāherah: Maktabat al-Khanjī: 1987).

Al-Halabī, Shihab al-Dīn Mahmoud, Husnu Al-Tawssul Aila Snaʿat al-Ttarassul. Ed. Akram ʿuthman Yusuf, (Al-ʿIraq: Wezarat al-Thaqafah: 1980).

Ibn Hanbal, al-Imam Ahmad, Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal, (16970), ed. Shuʿaīb al-Al-Arnaut, Adil Murshid, ʿabdullah al-Tutrīkī, (Beirut: Muassasat al-Rrisalah: 2010).

Abū ḥaīān al-Andalusī, Athīr al-Dīn Muḥmmad b. Iusūf, Al-Baḥr al-Mūḥiṭ Fi al-Tafsir, , ed. ṣidqī Muḥmmad Jamīl,(Beirut: Dār al-Fikir,1999).

KhTab, Hasab al-Said Hamid, Dilalt al-Mantuq wa al-Mafhum ʿind al-ausulīin wa Atharuia fi isinbat al-al-ahkaam al-Fiqhiyah, (Misir: Majallat Sīyaqat: 1:2009).

Qais bin al-Khatim, Diwan Qais bin al-Khatim, ed. Nasir al-din al-Asad, (Beirut: Dār Sadir).

Al-Khafaji, Shihab al-Din Ahmad bin mahmmad, Hashiyat al-Shihab ʿala Tafsir al-Biḍawi, (Beirut: Dār Sadir).

Darwazah, Muhmmad ʿizzat, Al-Tafsīr al-Hadīs, (al-Qāherah: Dar Aihyaa al-Kutub: 1963).

Muhammad bin ʿArafah al-Dasuqi, Hashiyat al-Dusuqi ʿala Mukhtasar al-Maʿani: Saʿd al-din al-Taftazani. ed. ʿAbd al-hamid Hindawi, (Beirut: al-Maktaba al_ʿasriya).

Al-Raghip al-Asfahani Abu al-Kasim al-Husain bin Muhammad, Al-Mufradat Fi Gharip al-Quraan, ed. ṣafwan ʿadnan al-Dauudi, (Dimashq: Dar al-Qalam).

Bin Rashiq, Abu ʿali al-Hasan al-Qayrawani, Alʿumda Fi Mahasin al-Shiʿr wa Adabih, ed. Muhammad muhyi al-Din ʿabd al-Hamid, (Bairut: Dar al-Jil,1981).

Al-Rummanī, Abu al-Hasan Ali Binʿisaa, Al-Nukat Fi Aiʿjaz Al-Quraan, ed. Muhammad Khalafallah, Muhammad Zaglul Sallam, (Misir: Dar al-Maʿarif: 1976).

Al-Zabīdī Murtaḍā Muḥmmad b. Muḥmmad, Tāj al-ʿarūs Min Jawāhir al-Qāmūs, ed. Majmūʿa min al-muḥqiqin, (Dār al-Hidaia).

Bin al-Zubīr al-Grnatī, Abu Jaʿfar Ahmad, Milak al-Tawil, ed. Abd al-Ganī Muhammad al-Fasī (Beirut: Dār al Kutub al-ʿelmīya).

Al-zarkashī Abū ʿ abd Allah Muḥmmad b. Abd allah, Al-Burhan Fi ʿulūm al-Quraān, ed. Muḥmmad Faḍil Ibrahīm, (al-Qāherah: Dār Aiḥia al-Kutub al-ʿArabia, 1975).

Al-Zamakhshri, Jar Allah Mahmoud bin ʿumar, Asas al-Balagah, ed. Muhammad Basil ʿuyun al-sud, (Bairut: Dar al-Kutub al-ʿilmiyah: 1988).

Al-Zamakhshri, Jar Allah Mahmoud bin ʿumar, Al-Kashaf ʿan Haqaiq Ghawamiḍ al-Tanzil, (Bairut: Dar al-Kitab al-ʿArabi:1987).

Abu Zīd, Alī, Al-badīʿīyaat Fi al-Adab al-Arabī, (Bairut: Dar al-Kitab al-ʿArabi:1983).

Al-Subki Baha al-Din Ahmad bin ʿali, ʿarus al-Afrah Fi sharh Talkhis al-Miftah, (Birut: al-Maktaba al-ʿSriya).

Al-Sakkaki, Abu Yaʿkup Yusuf bin Abi Bakir, Miftah al-ʿulum, ed. Naʿim Zarzur, (Bairut: Dar al-Kutub al-ʿlmiyih,1987).

Abu al-Suʿud al-ʿimadī, Muhammad b. Muhammad, Airshad al-ʿql al-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karīm, (Bairut: Dar Aihyaa al-Turath al-Arabī).

Al-Sīyalakutī, Abd Al-Hakīm, Hashiyat al-Sīyalakutī ʿla al-Mutaual, (Iran: Maktabit al-Ridaa).

Ibn Al-sīd al-Batalīausī, Abu Muhammad abd Allah, Al-Iqtidab Fi Sharh Adab al-Kitab, ed. Mustafa al-saqa, Hamid abd al-Majīd, (al-Qāherah: Dār al-Kutub al-Masrīyah: 1996).

Al-Suīutī, Al-Hafiz Jalal al-Dīn abd al-Rhaman, Al-Itqan Fi ʿulum Al-Quraan, ed. Muhammad Abu al-fadil Ibrahim, (Al-Qāherah: Al-Haīah al-Masrīya al-ʿammah LilKitab: 1974).

Al-Suīutī, Al-Hafiz Jalal al-Dīn abd al-Rhaman, Tanasuq al-Durar Fi Tanasub al-Suwar, ed. Ab] al-Qadir Atah, (Beirut: Dār al Kutub al-ʿelmīya:1986).

Al-Suīutī, Al-Hafiz Jalal al-Dīn abd al-Rhaman, Sharhʿuqud al-Juman Fī ʿilm al-Maʿaanī wa al-bayan: (Misir: Matbaʿat al-babī: 1939).

Al-Suīutī, Al-Hafiz Jalal al-Dīn abd al-Rhaman, Nazm al-Badīʿ Fī Madh Khīr Shafīʿ, ed. Alī Muhammad Muʿawad, Adil Ahmad abd al-maujud, Abd al-Fattah Abu sinnah, (Halap: Dar al-Qalam: 1995).

Al-Suīutī, Al-Hafiz Jalal al-Dīn abd al-Rhaman, Nawahid al-Abkaar wa Shawarid al-Afkaar, Hashiyat al-Suīutī ʿala Tafsir al-Bidawi, (al-suʿudiyah: Jameʿat Umu al-Quraa: Kulliyat al-Daʿwah wa Ausul al-Din: Risalat Dukturah, 2005).

Sibawih Abu Bshir Amr bin ʿthman bin Qanbar, Al-Kitab, ed. ʿabd al-salam Haroon, (Al-Qahira: Maktabet al-khanji, 1988).

Al-Suharī, Salamah al-ʿautabi, al-Ibanah Fi Allugah al-ʿarabiyah, ed. Abdal-Karim Khalifah, Nasrat abd alrhman, Salah Hazzar, Muhammad ʿawwad, Jasir Abu safiyah, (Masqat: wizart al-Turath al-Qaumi wa al-Thaqafq: 1999).

Al-Sarsarī Najm al-Din Abu Rabiʿ sulaiman al-Tufī, al-Isharat al-Ilahiyah Ila al-Mabahis al-Asuliyah, ed. Majd Hasan Ismail, (Bairut: Dar al-Kutub al-ʿlmiyih:2005).

Al-Sulah, Abd Allah, Alhijaj Fi Al-Qraan al-Karīm wa Khasaisuhu al-Auslubiyah, (Bairut: Dar al-Farabī: 2001).

Tash Kubri Zadah, Ahmad Bin Mustafa, Miftah al-Saʿadah wa Misbah al-siyadah Fi Mauduʿat al-ʿulum, (Bairut: Dar al-Kutub al-ʿlmiyih:1985).

Tabanah Badawi, Muʿjam al-Balagah al-ʿarabiyah, Jaddah: Dar al-Manara, 1, 1975).

Al-Tabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad bin Jarīr, Jamiʿ al– Bayān Fī TAwīl Al-Quraān, ed. A ḥmad Muḥammad shakir, (Beirut: Mūassasat al-Risalah,2000).

AlTīBʿī, Sharaf al-din al-Husain b. ʿabd Allah, Altabiān fi al-Baiān, ed. ʿabd al-stār Zamūt (al-Qāhirah: jāmiʿat azhar:1977).

AlTīBʿī, Sharaf al-din al-Husain b. ʿabd Allah, Sharh al-Tibi ʿala Mishkat al-Masabih, ed. ʿAbd al-Hamid Hindawi, (Makkah al-Mukarramah: Maktabat Nazar Mustafa al-Baz: 1997).

AlTīBʿī, Sharaf al-din al-Husain b. ʿabd Allah, Futuh al-Ghaip Fi al-Kashf ʿan Qinaʿ al-Raip, (Dubi: Jaizat Dubai al-Dawliya, 2013).

B. ʿāshūr, Muhammad al-Tahir al-Tunūsī, Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, Muhammad, (Tunūs: al-Dār al-Tunūsīh: 1984).

Abd al-Latif, Muhammad Hamasah, Binaa al-Jumlah al-ʿarabiyah, (Al-Qahirah: Dar Garib: 2003).

Abd Al-Majid Jamil, Al-Badiʿ Bain al-Balagah al-ʿarabiyah wa al-lsaniyat al-Nasiyah, (Misir: al-Hayah al-Misriyah al-ʿamah li al-Kitab: 1998).

Al-Abd Muhammad, Habk al-Nas Manzurat Min al-Turath al-ʿarabi, Majallat al-Dirasat al-lugawiyh, (Al-Qahira: 10,11.2001).

Al-Abd Muhammad, al-Nas wa al-Khitab wa al-Itisal, (Al-Qahira: Al-Akadimiyah al-Haditha li al-Kitab al-Jamiʿi: 2014).

Abd al-Mutalip Muhammad, Binaa al-Auslup Fi Shiʿr al-Hadatha, al-Takwin al-Badiʿi, (Misir: Dar al-Maʿarif: 1995).

Abu ʿubaidah maʿmar bin al-Muthanah, Majaz al-Quraan, ed. Muhammad Fuaad Sizkin, (Al-Qahirah: Maktabt al-Khanji: 2010).

Ibn ʿarab Shāhʿisam al-Din Ibrahīm ibn Muḥmmad ʿṣām al-Dīn, Al-A ṭwal, ed. ʿbd Al-Hamīd Hindāwī, (Baīrūt: Dār al-Kutub al-ʿlmīiah: 2019).

Bin ʿarafah, Tafsīr bin ʿarafah, Abū ʿabd Allāh Muḥammad bin Muḥammad, ed. Jalāl al-Asuṭī, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿlmīyah,2008).

Al-ʿaskari Abu Hilal al-Hasan, Kitab al-SinaʿaTin, ed. ʿali Muhammad al-Bijawi wa Muhammad Abu al-fadl Ibrahim, (Baīrūt: al-Maktabah: al-Asriyah: 1998).

Bin ʿAtiya Abu Muhammad ʿabd al-haq, Al-Muharar al-wajiz Fi Tafsir al-Kitab al-ʿaziz, bin ʿatiya, (Bairut: Dar al-Kutup al-ʿilmiya,2001).

ʿAlwi yahya bin Hamza, Al-Tiraz Li Asrar Al-Balagha wa ʿulum Haqaaq al-A ʿjaz, al_, (Birut: al-Maktaba al-ʿAsriya: 2002).

Bin Faris Abu al-Husain Ahmad, Mʿjam Maqaiis al-Lugah, ed. Abd al-Salam Haroon, (Al-Qahirah: dar al-Fikir).

Fakhr al-Din al-Razi, Abu ʿabd Allah Muhammad, Mafatih al-Ghib, (Bairut: Dar Ihya al-Turath al-ʿarabi: 1999).

Al-Farahidi, al-khalil bin Ahmad, Kitab al-ʿain, ed. Mahdi al-Makhzumi, (Dar al-Hilal: 1993).

Bin Furk, Abu Bakir Muhammad, Tafsir Bin Furk Min Awwal surt al-Muaminun, ed. Alal abd al-Qader Bandawish, (al-Mamlakah al-ʿarabia al-Saudiyah: Jamiʿat Um al-Qurah: 2009).

Bin Qutaibah al-Dinawari, Abu Muhammad Abd Allah bin Muslim, Tawil Mukhtalaf Al-Hadis, (Al-Qahirah: Maktabt al-Islami: 1999).

Bin Qudamah Abu al-Faraj Jaʿfar Al-Katip al-Bagdadi, Jawahir Al-Alfaz, ed. Muhii al-Din Abd al-Hamid, (Bairut: Dar al-Kutub al-ʿlmiyih:1985).

Al-Qurṭubī Al-Abū ʿabd Allah Muḥammad bin A ḥmad, Jamiʿ Laḥkam al–– Quraān, ed. Aḥmad Barduni wa Abrahim Atfish, (al-Qāherah: Dār al-Kutub al miṣriya, 1964).

Al-Qazwīnī, Jalāl al-Dīn Muḥmmad, Al-Aiḍāḥ Fī ʿulūm al-Bal āgha, ed. Garid al-Shikh Muhammad, Iman al-Shikh Muhammad, (Beirut: Dār al-Kitap al-al-ʿarabi: 2004).

Al-Qastalani, Abu al-ʿaBas Shiham al-Din ahmad, Irshad al-Sari Li Sgarh Sahih al-Bukhari, (Misir: al-Matbaʿa al-Kubra: 1906).

Kassab, Zakaria, Auslup Nafi al-Did Dirasah Fi al-Mustalah wa Balagatih, Majalit al-ʿulum al-ʿarabiah, (Jamiʿat al-Imam: al-ʿadad 57, 2020).

Al-Karaji al-Kassab, Ahmad Muhammad, Al-Nukat al-Dallah ʿala al-Bayan Fi Anwaʿ al-ʿulam wa al-ahkam, ed. Shayʿ bin ʿabduh bin Shayʿ al-Asmari, (Al-Saudiyyah: Dar al-Qiim: 2003).

Al-Karamani Shms al-Din Muhammad, Al-Kawakib al-Darari Fi Sharh Sahih al-Bukhari, ((Bairut: Dar Ihyaa al-Turath al-ʿarabi: 1981).

Abu al-Baqa Ayoub bin Musa al-Kafwi, Al-Kulliyat Mʿjam Fi al-Mustalahat wa al-Foroq al-lughawiya, ed. ʿdnan Darwish, Muhammad al-Masri (Bairut: Muassat al-Risala).

Al-Mawardi, Abu Al-Hasan Ali. Tafsir al-Mawardi al-Nukat wa al-ʿuyon, ed. Al-Sayid Bin Abd al-Maqsud, (Bairut: Dar al-Kutub al-ʿilmiyah: 2010).

Sad Masluh, Min Nahu al-Jumlah Ila Nahu al-Nas, ed. Dr. Wadiʿah al-Najm wa Dr. ʿabduh Badawi, (al-Kuwit: Jamiʿat al-Kuwit:1990).

Matlub, Ahmad, Muʿjam al-Mustalahat al-Balagiyah wa Tatawruha, (Bairut: Maktabt Lubnan Nashirun: 2007).

Bin al-Mutaz, Abu al-Abbas Abdu Allah. Al-Badiʿ Fi Al-Badiʿ, (Bairut: Dar al-Jil: 1990).

Bin al-Malak Muammad al-Karmani al-Hanafi, Sharh Masabih al-Sunnah, Al-Bagawi, ed. Nur al-Din Talib, Idarit al-Taqafa al-Islamiyah: 2012).

Bin Man ẓur Abu Al-Fadil Jamal al-Din Muhammad bin Makram, Lisan al-ʿarab, Jamal al-Din, (Bairut: Dar Sader, 1414).

Bin Munqiz Abu al-Muzafer Ausamah, Al-Badiʿ Fi Naqd al-Shiʿr, ed. Ahmad Badawi, Hamid Abd al-Majed, Ibrahim Mustafa, (Al-Jumhuriyah al-ʿarabia al-MUTAHIDAH: Al: Idarah al-ʿamah li al-Athaqafa: 2009).

Bin al-Munir, Abu al-Nasir Abd al-Abbas Ahmad al-Iskandari, Hashiyat al-Intisaf Fi Ma Tadammanahu al-Kashshaf, (Bairut: Dar al-Kitab al-ʿarabi).

Bin Nubatah, Abu al-Nasir Abd Aziz al-saʿdi, Diwan Bin Nubtah, ed. Abd al-Amir al-Taai, (al-Qāherah: 1974).

Al-Nabigah al-Zubyani, Ziyad Bin Muʿawiyah, Diwan al-Nabigah al-Zubyani, ed. Muhammad al-Tahir Bin ʿashur, (Tunus: al-Sharikah al-Tunusiyah li al-Nashir: 1976).

Bin al-Nathim Badir al-Din Bin Malik, al-Misbah Fi al-Maʿani wa al-Bayan wa al-Badiʿ, ed. Dr. Husni Abd al-Jalil, (al-Qāherah: Maktabet al-Adab).

Al-Nasafi, Abu al-Barakat ʿabd Allah Ahmad Bin Mahmamud Hafiz al-Din, Tafsir al-Nasafi, Madark al-Tanzil wa Haqaaiq al-Tawil, ed. Yusuf Ali Bdiwi, Muhii al-Din Mistu, (Bairut: Dar al-Kalim al-Tayiib: 1998).

Abu Nuwwas Abu ʿali al-Hasan bin Hani, Diwan Abi Nuwwas, ed. Mahmood Kamel al-khatip, (Misir: al-Maktaba al-Tijariya).

Al-nuwairi Shihab al-Din Ahmad bin ʿabd al-wahhab, Nihayat al-Arab Fi fonoon al-Adab, (Al-Qahira: Dar al-Kutub,1423).

Al-waḥidī, Abū al-ḥasan, ʿalī b. Aḥmad Al-Tafsīr al-BasiṬ, (Jamiʿat imam Muhammad bin suʿ ūd Islmīya,2009).

Bin Wahib al-Katib, Abu al-Husain Ishaq, al-Burhan Fi wjuh al-Bayan, ed, Hifni Muhammad Sharaf, (Al-Qahira: Maktabt al-Shabab: 1996).

Wahba, Murat, al-Muʿjam al-Falfasafi, (Misir: Dar al-Thaqfa: al-Jadidah: 1979).

bin Yaʿqub al-mughrabi, Abu al-Abbas Ahmad bin Muhammad, Mawahib al-Fattah Fi Sharh Talkhis al-Miftah, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiih).

Catherine Kebrat, Orecchioni Limplictte, Armand Colin, (Paris: 1980), cit. P56.

Koch. BJ, Presentation as Proof the Language of Arabic Anthropological Linguistics. Vol 25. No. 1 (1983), P47.

M.A.K. Halliday and Ruqaiya Hasan: Cohesion in English (London: Longman: 1976), P293.